Nietzsche, penseur de l'affirmation

*Relecture d'*Ainsi parlait Zarathoustra

Sous la direction de
Clément Bertot, Jean Leclercq,
Nicolas Monseu et Patrick Wotling

PUL PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE LOUVAIN

Ce volume est le fruit des travaux du Groupe international de recherches sur Nietzsche

UCLouvain

© Presses universitaires de Louvain, 2019
Dépôt légal : D/2019/9964/62
ISBN : 978-2-87558-890-6
ISBN pour la version numérique (pdf) : 978-2-87558-891-3
Imprimé en Belgique par CIACO scrl – n° d'imprimeur : 99947

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par
quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays, sauf autorisation de
l'éditeur ou de ses ayants droit.
Couverture : Marie-Hélène Grégoire

Diffusion : www.i6doc.com, l'édition universitaire en ligne
Sur commande en librairie ou à
Diffusion universitaire CIACO
Grand-Rue, 2/14
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Tél. 32 10 47 33 78
Fax 32 10 45 73 50
duc@ciaco.com

Distributeur pour la France :
Librairie Wallonie-Bruxelles
46 rue Quincampoix - 75004 Paris
Tél. 33 1 42 71 58 03
Fax 33 1 42 71 58 09
librairie.wb@orange

Introduction

La philosophie de l'affirmation

Ainsi parlait Zarathoustra *et au-delà*

Clément BERTOT

Après s'être imposé aux yeux de nombreux lecteurs comme un texte incontournable, *Ainsi parlait Zarathoustra* fait aujourd'hui figure de véritable classique. Rares sont les ouvrages philosophiques qui sont parvenus, de la sorte, à toucher un large public, et qui nourrissent également un intérêt croissant, au fil du temps. D'abord passé relativement inaperçu au moment de sa publication[1], le livre suscita peu à peu des échos toujours plus nombreux dans la culture européenne, en premier lieu chez les artistes, les musiciens[2], ou les écrivains[3], puis chez les philosophes[4], et chez les intellectuels[5]. Nous nous remémorerons dans cette introduction les jugements des tout premiers lecteurs, avant de prendre en vue la réception de l'œuvre au XXe siècle. Nous examinerons également les grandes orientations des recherches actuelles, afin de nouer un dialogue avec les commentateurs contemporains. Un tel dialogue nous permettra d'établir le bien-fondé de cet ouvrage collectif, dont l'ambition est assez simple : il s'agira de montrer que Nietzsche a posé les jalons d'une philosophie de l'affirmation, entre 1883 et 1885. Le texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* représente à cet égard une étape cruciale, et un moment inaugural. Dans la suite de son parcours, Nietzsche n'aura eu de cesse d'approfondir la doctrine de Zarathoustra, résolument tournée vers l'affirmation de soi-même et du monde. Dans « Pourquoi j'écris de si bons livres », en 1888, Nietzsche présentera encore Zarathoustra comme le type même

[1] Les trois premières parties du livre furent publiées chez Ernst Schmeitzner, à Chemnitz, respectivement en mai 1883, septembre 1883 et avril 1884, sans rencontrer de véritable succès. Nietzsche fera imprimer la quatrième partie à compte d'auteur chez C-G. Naumann, à Leipzig, en avril 1885. Les quatre parties ne furent publiées ensemble pour la première fois qu'en mars 1892, chez ce même éditeur.

[2] Durant la seule année 1896, Richard Strauss composa un poème symphonique portant le même titre que celui choisi par Nietzsche, tandis que Gustav Mahler adaptait la section « Le chant de minuit », dans le quatrième mouvement de sa troisième symphonie.

[3] À ce jour, c'est l'influence exercée sur les écrivains français notamment Gide et Valéry , qui a fait l'objet d'une recherche approfondie. Voir Bernd OEI *Nietzsche unter französischen Literaten*, Baden-Baden, Deutscher Wissenschafts-Verlag, 2008.

[4] Voir par exemple Martin HEIDEGGER « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », dans *Essais et conférences,* Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1958.

[5] Voir la lecture d'*Ainsi parlait Zarathoustra* par C.G. Jung. Cf. Élodie BOUBLIL, « Carl Gustav Jung lecteur de Zarathoustra. Penser l'individuation chez Nietzsche », dans *Lectures Nietzschéennes : sources et réceptions,* sous la dir. de M. Béland, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 2015,

de « l'affirmateur[6] » (*jasagend*), au sens d'un orateur[7], mais aussi d'un réformateur[8], et d'un rédempteur[9]. Dès 1883, la pensée nietzschéenne de l'affirmation avait donc trouvé son porte-voix à travers la figure de Zarathoustra, de même que Zarathoustra se présentera, à son tour, comme le porte-parole de la vie[10]. Dans les pages qui suivront, nous considérerons d'abord l'affirmation de Zarathoustra comme une logique du discours, avant d'envisager ses prolongements dans le champ de l'action, pour aborder enfin l'idée de rédemption telle qu'elle fut développée par Nietzsche, jusqu'en 1888.

1. Le *Ja-sagen* comme logique du discours

Pourquoi l'affirmation de la vie, comme revers de la négation de la vie[11], devait-elle se traduire de façon langagière ? Zarathoustra pouvait-il affirmer la vie, sans bouleverser la logique du discours philosophique ? Soulever cette question nous invite d'abord à interroger le lien entre la problématique d'*Ainsi parlait Zarathoustra* et son esthétique si particulière. Dans cette œuvre, l'affirmation de la vie sera élevée au rang d'un discours, non seulement au plan de la forme, mais aussi au plan du contenu. D'une part, la vie affirmatrice se traduira stylistiquement[12] : le genre lyrique et le dithyrambe joueront ce rôle[13]. Nous aurons ainsi l'occasion d'entendre des discours et des chants inspirés. En 1888, Nietzsche déclarera que les discours de Zarathoustra seraient dignes des dithyrambes proférés par les Grecs, en l'honneur de Dionysos[14], bien qu'il ne soit à aucun moment question de cette figure mythologique, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Nietzsche veut faire entendre, à travers cette référence, qu'il souhaite parvenir à une expression poétique traduisant le mouvement affirmateur de la vie. Parallèlement à cet enjeu stylistique ou strictement formel, l'affirmation de la vie sera élevée au rang d'une problématique qui irriguera l'ensemble de l'œuvre. La

[6] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

[7] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 7.

[8] Sur le choix de présenter Zarathoustra comme un « *Reformator* », cf. *Fragments posthumes* IX / *KSA* 10, 16 [89]. Dans une logique assez proche, Zarathoustra est également présenté comme un esprit « qui gouverne le monde » : voir Ecce *Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 6.

[9] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

[10] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le convalescent » / *Za*, « Der Genesende ». Dans cette section Zarathoustra s'exprime comme « le porte-parole de la vie, le porte-parole de la souffrance, le porte-parole du cercle » (*Ich Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises*).

[11] Zarathoustra s'oppose aux « accusateurs de la vie ». Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le convalescent » / *Za*, « Der Genesende », § 2.

[12] On pourra parler d'une logique de traduction ou d'une symptomatologie indissociable du motif du *Fürsprecher des Lebens*. Il en sera question dans la suite du volume.

[13] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 7.

doctrine du *Ja-sagen*[15] aura essentiellement pour tâche, nous le verrons, de favoriser la création de nouvelles valeurs, qui témoigneront d'un plein acquiescement à la vie. Au fil des pages, il sera question d'un enseignement tourné vers la création des valeurs suprêmes, et vers la formation d'un type surhumain. Zarathoustra sera amené à exposer sa propre doctrine face à de nombreux personnages dont les paroles traduiront souvent une négation de la vie. Dans un univers fictionnel peuplé de multiples protagonistes, Zarathoustra fera ainsi figure d'un affirmateur : il dénoncera ceux qui accusent ou condamnent la vie, comme c'est le cas, notamment, des « contempteurs du corps[16] », qui se contredisent en faisant usage de leur corps et de leur voix, au moment même où ils discréditent le monde sensible.

En raison de cet antagonisme qui opposera Zarathoustra à une certaine adversité, la logique du discours ne se réduira jamais à la conception habituelle de l'affirmation, qui trouve sa source dans le rationalisme philosophique. Dans la tradition intellectuelle dont nous héritons, il s'agit essentiellement de prendre en compte certains aspects logico-formels de l'énonciation. Pourtant, l'affirmation ou la négation de la vie ne sauraient relever de la vérité ou de la fausseté. Dans un cas comme dans l'autre, il y va d'une rhétorique persuasive, et d'une axiologie implicite. Cela explique pourquoi le *Ja-sagen* ne se démontrera aucunement, ayant pour tâche de s'éprouver, et de se transmettre poétiquement. Le *oui* de Zarathoustra désignera, d'une part, un acquiescement à la vie, et, d'autre part, une profération lyrique et symbolique, tournée vers l'éternel retour comme formule d'un acquiescement suprême[17]. Une fois parvenu à cette affirmation-là, le discours de Zarathoustra nous rapprochera du langage religieux[18], sans jamais s'identifier à un contenu de croyance, ou à une foi. Si le texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* regorge de références ésotériques[19], et de symboles multiples, c'est pour mieux célébrer la vie, sous la forme d'une aspiration à son retour éternel[20]. Ce rachat

[15] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses » / *Za*, « Von den drei Verwandlungen ».

[16] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps » / *Za*, « Von den Verächtern des Leibes ».

[17] Sur le lien entre le *Ja-sagen* et l'éternel retour, voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le convalescent » / *Za*, « Der Genesende ». Voir aussi *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 1.

[18] Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Avant le lever du soleil » / *Za*, « Vor Sonnen-Aufgang ». Dans cette section, la thématique du « *Ja-Sagen* » est présentée comme une version antichrétienne de la bénédiction. Si Zarathoustra s'exprime au moyen d'un « Dire-Oui et Amen » (*Ja-und Amen-Sagen*), c'est pour se délivrer de l'aspiration à la vengeance contre le monde, et non pour formuler une déclaration de foi. Nous reviendrons plus bas sur les enjeux qui conduisent Nietzsche à se réapproprier la force linguistique du langage religieux.

[19] Il s'agit avant tout de références religieuses et bibliques. Sur cette question, voir en particulier Duncan Large « Nietzsche's Use of Biblical Language », in *Journal of Nietzsche Studies*, 22 (2001), p. 88-115 ; ainsi que Maurice-Ruben Hayon « Nietzsches *Zarathustra* und die Bibel », in Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik (hg.) *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin, New York, De Gruyter, 1997, p. 61-79.

[20] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le convalescent » / *Za*, « Der Genesende ». Dans cette section la vie

intégral de la vie s'avèrera, dès lors, inséparable d'une rédemption du monde en totalité[21], et nous verrons que Zarathoustra s'opposera non seulement aux contempteurs du corps, mais aussi aux prêcheurs d'arrière-mondes[22], dont la rhétorique exerce une certaine séduction[23]. De fait, il s'agit encore ici du corps renonçant, qui cherche à nous détourner du monde vers l'au-delà terrestre.

L'opposition récurrente entre Zarathoustra et tous les « accusateurs de la vie[24] », témoigne donc de la nécessité de réformer le discours philosophique, en dehors du cadre rationaliste légué par la tradition. Il s'agit de faire du discours autre chose qu'un simple jugement de connaissance. C'est l'acquiescement concret à la vie, et au corps, qui se traduira poétiquement dans chaque prise de parole de Zarathoustra ; c'est le même Zarathoustra qui parlera aussi du sacré, lorsqu'il exprimera une adhésion au monde, sous l'aspect de l'éternité. L'enjeu de parvenir à la formulation linguistique la plus affirmatrice qui soit accessible, supposait donc de déjouer les délimitations habituelles fixées par le langage, celles qui garantissent une séparation entre l'expression lyrique, la parole prophétique, et le discours philosophique lui-même, dont les modalités d'exposition, et les objets d'investigation, n'auront dorénavant plus rien à voir avec la recherche de la vérité, et avec l'idéal démonstratif, qui en garantissait la poursuite. Les contributions réunies dans le présent volume s'efforceront alors de montrer, à l'appui des textes, que les choix formels ou stylistiques de Nietzsche, dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* participent de sa philosophie de l'affirmation, dont ils expriment adéquatement, ou fidèlement, les intentions.

Pourtant, rien ne va de soi dans une telle thèse, si l'on se fie à la réception critique du livre. Bien loin de provoquer l'effet escompté par Nietzsche, le « calcul esthétique[25] » d'*Ainsi parlait Zarathoustra* a souvent suscité la désapprobation des lecteurs, au fil du temps. Certains lecteurs considèrent en effet ce livre comme une synthèse supérieure, et d'autres, plus nombreux, comme un fâcheux mélange des genres, qui attesterait d'une difficulté à s'exprimer au moyen d'un style cohérent ou unifié. La figure

vie, désormais délivrée de tout rapport à une transcendance. Songeons aussi aux différents symboles visant à illustrer l'éternel retour : l'anneau, le serpent ouroboros, le cercle, l'idée d'une « grande année », etc.

[21] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la rédemption » / *Za,* « Von der Erlösung ».

[22] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des prêcheurs d'arrière-mondes » / *Za,* « Von der Hinterweltlern ». Les deux sections « Des prêcheurs d'arrière-mondes » et « Des contempteurs du corps » se succèdent immédiatement l'une à l'autre, dans le premier livre. La dénégation de la vie se retrouve à la source de la fabrication des arrière-mondes. Le corps dévitalisé, désincarné, décharné, invente les illusions de la métaphysique, qu'il s'agit de dénoncer.

[23] La dimension poétique mais aussi prophétique du discours de Zarathoustra ne saurait être comprise en dehors d'une opposition aux discours des « contempteurs du corps » et aux « prêcheurs d'arrière-mondes », dont la rhétorique comprendra aussi sa part de séduction.

[24] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le convalescent » / *Za,* « Der Genesende », § 2.

[25] Claus Zittel *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches* Also sprach *Zarathustra*, Würzburg,

du « philosophe-artiste », ou du « poète-prophète » aurait-elle trouvé ses limites ? De fait, le dispositif d'écriture du texte fut souvent jugé inadéquat, tandis que son esthétique fut accusée de ne pas correspondre pleinement aux intentions de la pensée nietzschéenne. Tout se passe donc comme si Nietzsche avait échoué à exprimer de manière satisfaisante l'affirmation de la vie dans cette œuvre, verdict dont on trouverait maints témoignages, à des époques plus ou moins proches de la nôtre.

À titre d'exemple, en 1985, dans un volume collectif intitulé *Nouvelles lectures de Nietzsche,* publié à l'occasion du centième anniversaire de la composition du troisième livre, Édouard Gaède évoquait une « rhétorique d'une accablante monotonie », une « affabulation confuse », censée nous délivrer un « "enseignement" aussi péremptoire que vague[26] ». Ce jugement tranchant n'était que l'aboutissement d'une succession de nombreuses dénégations du livre, qui ne fut guère célébré, au-delà du cercle des tout premiers lecteurs. On peut rappeler qu'en 1888, August Strindberg considérait encore *Ainsi parlait Zarathoustra* comme le « *non plus ultra*[27] » de l'écriture poétique, expression dont Nietzsche s'était réjoui, venant d'un contemporain digne de le lire. Cet avis élogieux sera vite contrebalancé par des jugements plus sévères. Quelques années seulement après la « vogue Nietzsche » chez les écrivains parisiens[28], il en allait déjà autrement sous la plume d'André Gide, qui fut l'un des premiers à exprimer honnêtement son mécontentement, au début des années 1930. Gide voyait en *Ainsi parlait Zarathoustra* un livre « impossible », ou « surérogatoire[29] ». Ce livre, empreint de lyrisme et dénué du classicisme qui fait la marque des textes nietzschéens, se situerait dans une zone grise, à mi-chemin entre le discours prophétique, le roman, et le mythe allégorisant[30].

Ces différents jugements émis au fil du temps confirment d'abord que Nietzsche fut contraint de bouleverser l'organisation interne du discours philosophique, pour formuler un *Ja-sagen* qui ne fut pas toujours compris, ou reçu comme tel. Face au verdict globalement négatif des anciens lecteurs, les recherches actuelles s'efforcent au contraire de faire droit au « nouveau langage[31] » d'*Ainsi parlait Zarathoustra.* Il n'est

[26] Edouard Gaède « À propos d'*Ainsi parlait Zarathoustra.* Petite contribution à une *Ungestalt*-Theorie », dans *Nouvelles lectures de Nietzsche,* Lausanne, L'Age d'Homme, 1985, p. 28.

[27] Cf. la lettre à Heinrich Köselitz du 9 décembre 1888, in Friedrich Nietzsche *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Motinari, DTV/ De Gruyter, München, Berlin, New York, 1986, Band 8, KGB III/ 5, p. 513.

[28] Christopher E. Forth *Zarathustra in Paris. The Nietzsche Vogue in France (1891-1918)*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2001.

[29] André Gide *Journal : 1926-1950*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1997, p. 207.

[30] Sur le reproche de « mélange des genres » adressé à *Ainsi parlait Zarathoustra,* voir Patrick Wotling *Nietzsche,* Paris, Le Cavalier Bleu (coll. « Idées reçues »), 2009, p. 21-25.

[31] Pour cette expression, voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « L'enfant au miroir » / *Za,* « Das Kind mit dem Spiegel ». S'agissant de la littérature secondaire, voir surtout Céline Denat et Patrick Wotling

pas anodin d'observer que la problématique du discours a pu s'imposer dans notre paysage critique, comme par un mécanisme de compensation, visant à corriger les excès de la réception antérieure, qui ne parvenait pas à aborder ces enjeux autrement que sur le mode d'une dénonciation des audaces stylistiques de Nietzsche. En tout état de cause, certains commentateurs s'accordent aujourd'hui pour situer *Ainsi parlait Zarathoustra* à la croisée de la réflexion philosophique, de l'expression littéraire sous toutes ses formes[32], et d'une parole mythique, ou plutôt mythopoïétique[33], censée élaborer un nouvel imaginaire antimoderne. Avant de poursuivre le débat en direction de cette problématique croisée, nous tâcherons de résumer brièvement les principales directions de ces recherches contemporaines, qui nous offriront certains outils pour penser les enjeux discursifs en présence. Si l'affirmation nietzschéenne ne se réduit pas à un jugement de connaissance, que fait le discours ? S'agit-il de produire des effets concrets, sur le destinataire du message linguistique ? N'est-ce pas une rhétorique efficace, assertive, favorisant l'acquiescement à la vie, qui constituera le critère digne d'être retenu, en vue d'exercer une action sur le récepteur ? De fait, c'est la problématique de l'action ainsi comprise, qui ressort majoritairement des recherches récentes, comme nous allons le voir dorénavant.

2. L'affirmation de Zarathoustra : discours ou action ?

Comment la problématique de l'action s'est-elle imposée dans le paysage critique actuel, et quelles en sont les principales lignes de force ? C'est à la croisée de plusieurs disciplines que cet enjeu pratique ou pragmatique a fini par s'installer, depuis une vingtaine, ou une trentaine d'années. Cette évolution prend place dans un contexte plus général au sein des études nietzschéennes : depuis la décennie 1990, les monographies consacrées à *Ainsi parlait Zarathoustra* se succèdent à un rythme assez soutenu[34]. L'œuvre a bénéficié d'un regain d'intérêt, suite à la période des années 1980,

[32] Voir la revendication méthodologique énoncée par Serge Botet dans *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique ?*, p. 7. Il faut souligner qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* est revendiqué aujourd'hui par les linguistes aussi bien que par les philosophes. Cet état de fait témoigne déjà d'une spécificité de l'œuvre au sein même du corpus nietzschéen.

[33] Scott Freer « The Language of In-between and of Beyond », in *Modernist Mythopoeia : The Twilight of the Gods,* New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 1-18.

[34] Parmi une littérature très abondante, citons quelques monographies importantes : *Kathleen Marie Higgins Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, Temple University Press, 1987 ; *Joachim Köhler Zarathustras Geheimnis : Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, Nördlingen, *Greno-Verlag,* 1989 ; *Gregory Whitlock Returning to Sils Maria : A Commentary to Nietzsche's* Also Sprach Zarathustra, New York, Peter Lang, 1990 ; Stanley Rosen *The Mask of Enlightenment : Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1995 ; *Claus Zittel Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches* Also sprach *Zarathustra*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000 ; David Ross, *The Flesh of Being : On Nietzsche's « Thus Spoke Zarathustra »*, Cambridge, Cambridge Scholars Press, 2006 ; Leila Toiviainen, *Relation Between Time and Value in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 2009; Pierre Hépen Sutterby *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, Kimé, 2015.

où certaines réserves furent émises à son encontre, comme nous l'avons souligné. Le commentaire se veut désormais libre de tout jugement de goût, au profit d'une analyse des thèmes principaux de l'œuvre[35], d'une interrogation sur les problèmes de conception et de structure[36], et d'une réflexion portant sur le déplacement des catégories génériques[37]. Par ailleurs, nous assistons, depuis une période assez récente, à une diversification des approches et des méthodes d'analyses, qui débordent dorénavant le cadre strict de la philosophie universitaire, pour englober certaines sciences humaines, telles que la linguistique et la narratologie[38], à quoi viennent s'ajouter des travaux sur la place de Nietzsche dans l'histoire du zoroastrisme[39], et des réflexions sur la transfiguration nietzschéenne du sacré[40].

De l'avis de nombreux commentateurs contemporains, une analyse qui se voudrait proche du texte, et respectueuse de sa logique propre, supposerait d'outrepasser les barrières disciplinaires et les méthodologies cloisonnées. Il en ressort deux directions principales d'étude au sein desquelles la problématique de l'action offre un certain fil conducteur[41]. La première direction de recherche consiste à cerner la situation, ou la place d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* au sein de la typologie des œuvres traditionnellement admise. Que lisons-nous au juste ? Un poème philosophique ? Une « Bible de l'avenir » ? Un roman ? Un drame ? Une tragédie ? Si ce texte inclassable donne à penser que Nietzsche aurait succombé à l'esthétique du *Gesamtkunstwerk*[42], il en

[35] Voir à ce sujet un article consacré au repérage des questions traitées par Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : Patrick Wotling « " Oui, l'homme fut un essai ". – La problématique de l'élevage chez Zarathoustra et chez Nietzsche », dans *« Oui, l'homme fut un essai » – La philosophie de l'avenir selon Nietzsche,* Paris, Puf, 2016, p. 263-294.

[36] Henning Ottmann « Kompositionsprobleme von Nietzsches *Also sprach Zarathustra* », in *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra,* Volker Gerhardt (hg.), Berlin, Akademie Verlag (« Klassiker Auslegen »), 1997, p. 51-68.

[37] Sur la subversion des genres littéraires dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* cf. Rüdiger Braun *Quellmund der Geschichte. Nietzsches poetische Rede in* Also sprach Zarathustra, Frankfurt am Main, Berlin, Peter Lang, 1998.

[38] Serge Botet *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique ?*, Paris, Éditions Klincksieck (coll. « Germanistique), 2006 ; par le même auteur, *La philosophie de Nietzsche, une philosophie « en actes ». Analyse de la structure illocutoire du Zarathoustra*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2007.

[39] Ann van Sevenant *Ainsi pensait Zarathoustra : une philosophie avant la lettre,* Paris, Non lieu, 2017.

[40] Emanuele Enrico Mariani *À propos de* Ainsi parlait Zarathoustra *de Nietzsche : Éthique, psychologie et transfiguration du sacré,* Paris, Éditions Mimésis, 2018.

[41] Ces stratégies commentaristes ne constituent pas des perspectives d'analyse exclusives. Nous les abordons car elles invalident les critiques adressées à *Ainsi parlait Zarathoustra.*

[42] Sur la tentation nietzschéenne du *Gesamtkunstwerk,* et ses réminiscences wagnériennes, cf. Douglas Burnham & Martin Jesinghausen *Nietzsche's Thus spoke Zarathustra : An Edinburgh Philosophical Guide,* Edinburgh University Press Ltd, 2010, p. 113-116 ; ainsi que Paul S. Loeb *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press,

résultera, à coup sûr, une certaine difficulté à mobiliser les classifications génériques habituelles[43]. Cela s'explique d'abord à cause des nombreux déplacements générés par l'écriture nietzschéenne, vers le pastiche, et la parodie[44]. Mais cela s'explique aussi au regard d'une intertextualité partout présente, qui confère au texte un statut essentiellement relationnel[45]. De ce point de vue, on pourrait parler d'un « langage de l'entre-deux[46] », dont la caractéristique principale sera de tirer parti de la force linguistique des discours adverses, singulièrement le discours prophétique, mais aussi le discours politico-moral[47], pour mieux exercer certains effets, sur le destinataire du message linguistique.

S'il s'agit d'élucider les procédés discursifs qui forment le cœur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, cela nous rapprochera de la pragmatique moderne[48] qui propose de montrer que la communication de Zarathoustra doit se concevoir comme une action. Cette seconde ligne de force, prisée par les linguistes, se fonde dans *Ecce homo*, où Nietzsche évoque un « art du discours », ainsi qu'une « force de la métaphore » proprement inouïe, ou inégalée, le dionysiaque atteignant ici une intensité telle, que cela provoquerait une « action d'éclat », ou « action la plus haute[49] » (*höchste That*).

[43] Nous reviendrons ci-dessous sur les problèmes de classification générique.

[44] S'agissant de la parodie, et de l'auto-parodie, cf. Francesca CAUCHI *Zarathustra contra Zarathustra : The Tragic Buffoon*, Aldershot, Ashgate Publishung, 1998 ; Drew E. GRIFFIN « Nietzsche on Tragedy and Parody », Philosophy and Literature 18/2, John Hopkins University Press, 1994, pp. 339-347.

[45] Claus ZITTEL *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches* Also sprach *Zarathustra*, op. cit., « I. Teil : Editions- und *Kommentierungspraxis* der *Nietzsche*-Philologie : Quellenforschung vs. Intertextualitätskonzepte », p. 25-73.

[46] Telle est la thèse soutenue par Scott Freer au sujet du « langage de l'entre-deux », impliquant simultanément une mise à distance et une réappropriation de certains discours extérieurs à la philosophie, notamment le discours religieux. Voir Scott FREER « Zarathustra : Nietzsche's New Redeemer », in *Modernist Mythopoeia : The Twilight of the Gods*, p. 18-44. On pourrait étendre cette logique au plaidoyer de Zarathoustra en faveur de nouvelles vertus morales, et à la figure du législateur politique s'agissant de la réécriture des tables de la loi.

[47] Sur ces enjeux, on se rapportera aux sections suivantes : « Des prêcheurs d'arrière-mondes », « Des mouches du marché » et « Des chaires de vertu ». Voir surtout le passage suivant : « je leur ordonnai de rire de leurs grands professeurs de vertu, de leurs saints, de leurs poètes et de tous leurs libérateurs du monde. » (« Des anciennes et des nouvelles tables, § 2).

[48] À ce sujet, voir Serge BOTET *La philosophie de Nietzsche, une philosophie « en actes ». Analyse de la structure illocutoire du Zarathoustra* ; Robert GOODING-WILLIAMS *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanforfd, California, Stanford University Press, 2001, p. 72 sq. (R. Gooding-Williams mobilise la théorie des actes de langage — ou « speech act theory » — en se référant lui-même à un ouvrage de Paul de Man, intitulé *Allegories of reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*).

[49] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 6. Voir aussi Serge BOTET *La philosophie de Nietzsche, une philosophie « en actes ». Analyse de la structure illocutoire du Zarathoustra*, p. 7. S. Botet fait explicitement référence à ce passage d'*Ecce homo* où Nietzsche présente son œuvre comme une action (« *Mein Begriff 'dionysisch' wurde hier höchste That* »), indication qui tendrait à confirmer, à ses yeux, le bienfondé d'une interprétation performative du texte. Nous discuterons plus bas cette idée.

Voilà pourquoi, selon les linguistes, le commentaire philosophique d'*Ainsi parlait Zarathoustra* devrait s'appuyer sur les sciences du langage et sur leurs méthodes : les procédés rhétoriques, mais aussi les actes de langages, la valeur illocutoire[50], et les performatifs[51], devraient occuper une certaine place dans l'étude de l'œuvre.

C'est en s'efforçant de considérer tous les aspects classificatoires, rhétoriques, ou linguistiques du texte, sur un plan rigoureusement technique, que les approches contemporaines veulent expliquer en quoi le discours constituerait la cheville ouvrière d'une action. Tel serait l'enjeu fondateur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : rendre le discours philosophique véritablement agissant, c'est-à-dire efficace, ou efficient, pour en faire l'instrument d'une affirmation de la vie subjective et collective, ou une performance de dépassement de soi, inscrite au cœur de la culture[52]. Si cette hypothèse

[50] Selon S. Botet, on pourrait établir une relation entre la « valeur illocutoire » et le « renversement des valeurs ». Voir Serge BOTET *La philosophie de Nietzsche, une philosophie « en actes ». Analyse de la structure illocutoire du Zarathoustra*, p. 57. On pourrait toutefois se demander si la valeur illocutoire *suffit* à renverser les valeurs. De fait, ce n'est pas le cas, au regard de l'absence de réaction de l'auditoire auquel Zarathoustra s'adresse.

[51] On pourrait, ici et là, parler de « performation », à condition de ne pas faire de ce concept une clé de lecture exclusive. Il y aurait performation lorsque Zarathoustra utilise la formule déictique « voyez », visant à mettre en évidence la propriété qu'a son discours de réaliser ce qu'il énonce présentement : « Voyez, je vous enseigne le surhumain. » ; cela serait vrai également à chaque fois que la fonction illocutoire est davantage présente, lorsque Zarathoustra enjoint l'auditoire à proférer un certain discours inséparable d'une volonté transformatrice : « Que votre volonté dise : que le surhumain *soit* le sens de la terre ! » (cf. « Prologue de Zarathoustra », § 3). Toutefois, il est certain que la performation et la valeur illocutoire s'avèrent finalement assez inefficaces, au regard du déni dont Zarathoustra fait l'objet, de la part des derniers hommes.

[52] La vie doit commencer par se dire oui à elle-même, ainsi qu'à l'existence en totalité, pour se donner le droit de procéder à la création des valeurs suprêmes. En témoigne la section intitulée « Des trois métamorphoses », où la figure poétique de l'Enfant articulera l'innocence, l'oubli, et le recommencement, sous la forme d'un premier « Oui » remettant en jeu la création. Cette section confirme que certains procédés discursifs *participeront* de la création des nouvelles valeurs, à la manière d'une condition nécessaire, mais non suffisante. À aucun moment le langage ne recevra une position fondatrice, dans le processus de création. En premier lieu, c'est le corps lui-même qui devra être mis en forme, par une action, ou un élevage. Le langage peut éventuellement favoriser cette action, en fixant de nouvelles dénominations, qui permettront de nommer différemment le corps, en dehors des cadres linguistiques fixés par les anciennes valeurs morales. Il en découle que la communication de Zarathoustra sera d'abord le lieu où se rejoueront les logiques immémoriales ayant présidé à la fixation des *anciennes* valeurs. Cela explique pourquoi on a souvent parlé de « parodie » ou de « pastiche » pour décrire la loi d'organisation d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ces concepts présentent un intérêt, à condition toutefois de définir les limites de leur usage légitime. Pour une part, Zarathoustra s'apparente effectivement à une figure grotesque, ironique, voire auto-parodique, à la manière d'un « bouffon tragique ». La dimension imitative, comique ou caricaturale de son verbe pourra à juste titre être qualifiée de « parodique », en particulier lorsque certains discours axiologiques feront l'objet de multiples singeries, ou railleries, à savoir le discours politique, le discours religieux, ou le discours moral. Toutefois, la visée parodique ou le pastiche ne font que témoigner d'une démarche positive d'affirmation des nouvelles valeurs qui se situera, ou devrait se situer, sur un plan pratique. C'est le corps qu'il faudrait convaincre, à travers une mise à distance ironique des anciennes dénomi-

n'est pas dénuée de fondement, une difficulté présente au cœur du texte nietzschéen demeure toutefois inexpliquée : en 1888, dans *Ecce homo,* Nietzsche se plait effectivement à présenter le discours de Zarathoustra comme une véritable « action », — cela n'est pas contestable ; mais il faudrait aussi rappeler, par souci d'exactitude, que Zarathoustra ne cessera de se heurter à une certaine surdité. Dès le prologue de 1883, Zarathoustra ne suscitera aucune réaction particulière dans l'auditoire[53], hormis une relative indifférence, jamais démentie, à aucun moment, dans la suite de l'ouvrage. Cette contradiction apparente, entre le texte et le paratexte, nous invite à réinterroger l'idée selon laquelle le langage constituerait un levier exclusif, afin d'exercer cette fameuse « action la plus haute ». Peut-on trouver des éléments de réponse qui permettront de lever, ou d'expliquer cette contradiction, dans les textes nietzschéens eux-mêmes ?

3. L'affirmation dans le texte et le paratexte

Comment repenser « l'action d'éclat » de Zarathoustra, si celle-ci ne saurait se réduire, manifestement, à son seul discours ? Pour poursuivre le débat ouvert par les commentateurs contemporains, on ne saurait faire l'économie, ici, de se rapporter à la relecture effectuée par Nietzsche dans « Pourquoi j'écris de si bons livres », où ces enjeux font l'objet d'une certaine explicitation. En suivant cette voie, on constatera qu'en 1888, Nietzsche a surtout mis en avant une exigence, dont Zarathoustra serait le premier à témoigner, d'après laquelle le discours philosophique serait dorénavant inséparable de la conception fondamentale de l'éternel retour, présentée comme cette « formule suprême de l'affirmation la plus haute qui puisse être atteinte[54] » (*diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann*) — expression dont il faut souligner la proximité flagrante avec la précédente, où « l'action » était portée à son degré d'accomplissement ultime (« *höchste That* »). Dans le paratexte, Nietzsche ne sépare aucunement l'action d'éclat de Zarathoustra, d'une affirmation suprême, bien que la relation entre ce premier, et ce second enjeu, soit plutôt ignorée, par les commentateurs qui s'intéressent exclusivement aux enjeux linguistiques.

Nous parvenons ici au cœur du problème qui nous occupera de façon privilégiée dans cet ouvrage collectif, à savoir la question de l'affirmation elle-même. Toutefois, il faut bien admettre que l'idée de « *Bejahung* », revendiquée par Nietzsche dans *Ecce homo*, complique sensiblement les choses, si l'on tente de l'élucider. À supposer qu'il s'agisse d'un assentiment, non pas seulement verbal, mais d'un acquiescement concret à la réalité, quelle place restera-t-il, dans un tel cadre, pour une quelconque action ? La question n'est pas gratuite : Nietzsche ne cesse d'expliquer, partout dans

[53] C'est déjà le cas dans le prologue. Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra » / *Za,* « Zarathustra's Vorrede », § 3 (en particulier la fin du passage).

[54] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 1. Pour la traduction française de ce passage, nous suivons *Ecce Homo,* trad. Éric Blondel, Paris, Garnier-Flammarion,

son œuvre[55], a fortiori dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* qu'un acquiescement sans réserve à la réalité, placé sous le sceau de l'éternel retour, supposerait de donner son plein assentiment à toutes les dimensions de l'existence. Il s'agirait d'accepter les meilleurs aspects mais aussi les côtés les plus terribles de la vie, inscrits dans son « caractère d'ensemble ». Face à cette exigence, aucune volonté de modifier le réel ne saurait être de mise. Une telle velléité trahirait un instinct de vengeance, ou un affect de ressentiment, qui contrediraient l'idée même d'un acquiescement. Dès lors, en quoi consisterait une affirmation, qui se situerait aux antipodes de toute négation, mais ne se réduirait pourtant pas à une adhésion passive, ou à une simple contemplation ? À quoi ressemblerait une action sous sa forme « la plus haute », qui *affirmerait* donc les caractéristiques de la réalité, bien loin de les refuser ? Telle est la difficulté que Nietzsche a su mettre au jour, en relisant son texte en 1888, soulignant notamment que Zarathoustra ne saurait être envisagé comme un négateur, du seul fait qu'il entend agir sur la réalité en profondeur[56].

Pour résoudre cette énigme, nous devrons prendre au sérieux la problématique de l'affirmation[57], dans l'optique particulière qui est celle de l'action. Cela supposera d'établir quelques faits textuels précis, dans *Ecce homo,* et dans *Ainsi parlait Zarathoustra.* Si l'on se réfère à « Pourquoi j'écris de si bons livres », Nietzsche évoque donc une « affirmation sous sa forme la plus haute[58] » inséparable de la formule suprême de l'éternel retour, présentée ici comme une conception fondamentale. Le vocable employé pour désigner l'affirmation, celui de « *Bejahung* », est un terme courant en allemand, mais Nietzsche utilisera un néologisme pour caractériser le type philosophique incarné par Zarathoustra[59], celui de « l'affirmateur[60] » (*jasagend*). Par ailleurs, on sait qu'un certain *Ja-sagen* se retrouve déjà dans le texte source[61], ce qui confirme que Nietzsche ne reconstruit pas une logique a posteriori. Autre pièce à verser au dossier : dans *Ecce homo,* Nietzsche en vient à expliciter l'affirmation de Zarathoustra sans réduire celle-ci à un discours, ou à une manifestation uniquement

[55] Voir par exemple le § 276 du *Gai Savoir.* Il s'agit dans ce texte d'être affirmateur au point de ne même plus accuser les accusateurs. Cela ne constitue pas le dernier mot de la pensée nietzschéenne de l'affirmation. Nous y reviendrons.

[56] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 6.

[57] Pour la littérature secondaire, cf. Yirmiyahu Yovel (ed.) *Nietzsche as Affirmative Thinker,* Dodrecht / Boston / Lancaster, Kluwer Academic Publishers Group, 1986 ; Thomas H. Brobjer, « Nietzsche's Affirmative Morality: an Ethics of Virtue », in *Journal of Nietzsche studies* No. 23 (Autumn 2003), p. 64-78 ; James I. Porter, « Nietzsche's Highest Value (Affirmation of Life) and Its Limits » in *Nietzsche-Studien*, Volume 44, Issue 1, p. 67-77.

[58] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 1.

[59] Sur la signification typologique de la figure de Zarathoustra, cf. *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 1-2 et 6. S'agissant de la littérature secondaire, on lira avec profit les analyses consacrées au « type » Zarathoustra dans le livre de Céline Denat *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, Paris, Belin, 2016, p. 182 *sq.*

[60] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

verbale, puisqu'il sera question, à plusieurs reprises, d'une création, ou d'un faire[62], en bref, d'une action.

Au regard de ces différents éléments, le problème qui s'impose à nous est le suivant : si l'affirmation de Zarathoustra, entendue sous sa forme la plus haute, ne doit pas être comprise comme un discours, du moins pas seulement, mais aussi, et même davantage, comme une action, sous une forme très particulière, devons-nous considérer que celle-ci fut effectivement réalisée dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ? On peut légitimement en douter, nous l'avons vu. Quel crédit accorder, dans ce cas, aux allégations de Nietzsche, au sujet de « l'action d'éclat » censée se manifester dans cette œuvre ? S'agit-il d'une action qui resterait seulement programmatique, à la manière d'un horizon du discours ? Nietzsche n'ayant eu de cesse d'approfondir sa conception de l'affirmation après avoir rédigé *Ainsi parlait Zarathoustra*, n'est-ce pas l'indice qu'il faudrait comprendre les choses de cette seconde manière ?

Répondre à ces questions supposera d'observer, dans un premier temps, comment le motif du *Ja-sagen* se rencontre dans l'œuvre, afin de mesurer quels pourraient être les développements ultérieurs de cette affirmation inaugurale, dans la suite du corpus. Dans deux passages très importants, le *Ja-sagen* désignera chez Zarathoustra une certaine opération relative au vouloir. L'affirmation ne se réduira donc pas à un simple effet de discours, — du moins en apparence. Penchons-nous d'abord sur la section « Des trois métamorphoses », où la figure poétique de l'Enfant symbolisera le « Oui sacré[63] » (*ein heiliges Ja-sagen*) qui devrait accompagner la création des nouvelles valeurs. Dans ce passage, l'innocence, le jeu, le recommencement, et l'oubli, figureront parmi les caractéristiques d'une « volonté » qui saurait se montrer affirmatrice, lors de l'ultime étape des métamorphoses de l'esprit. Vaincre la pesanteur des valeurs anciennes, figurée ici par le fardeau du chameau, et dépasser la négation divine du lion, dont la puissance d'opposition ne parvient pas encore à se faire affirmation, supposerait ainsi de dire « oui » à la dimension créatrice de la volonté. Zarathoustra ne fait donc ici qu'envisager un horizon d'affirmation qui reste à déployer, non pas téléologiquement, mais dans un avenir proche ou lointain. Ceci étant admis, demandons-nous si cette même affirmation sera effectivement réalisée, dans *Ainsi parlait Zarathoustra.*

Si l'on parcourt le livre à la recherche d'une seconde occurrence du même motif, on découvrira une idée approchante, dans la section « Avant le lever du soleil » : le Ciel s'adresse ici à Zarathoustra pour parler « le langage de la révélation[64] », et Zarathoustra répondra par un « Dire-Oui et Amen » (*Ja-und Amen-Sagen*), qui le délivrera de l'aspiration à la vengeance, et de toute tentation de maudire. Zarathoustra

[62] Sur l'association chez Zarathoustra du *dire* et du *faire,* comme possibilités imbriquées d'*affirmation* et de *négation*, cf. *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 6.

[63] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses » / *Za,* « Von den drei Verwandlungen ».

[64] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Avant le lever du soleil » / *Za*, « Vor Sonnen-Aufgang ».

accorde ici sa bénédiction à une « volonté éternelle ». Mais s'agit-il de concrétiser le « Oui sacré » précédemment évoqué au sujet de l'Enfant ? Rien n'est moins sûr. Dans ce second passage, le motif du *Ja-sagen* aura d'abord la valeur d'un acquiescement à une volonté présentée comme « éternelle », sans qu'aucune création n'entre en jeu. Zarathoustra parlera plutôt d'un « ciel innocence », d'un « ciel hasard », d'un « ciel témérité », ou encore d'une « liberté céleste », et de la « sérénité céleste », autant de caractéristiques d'une volonté qui se tient « au-dessus de toutes choses », c'est-à-dire au-dessus de la logique créatrice, et destructrice, qui anime universellement le monde. En bref, ce n'est nullement une action, qui est ici en question, mais plutôt une conception de la volonté, d'abord envisagée sous l'aspect de l'éternité, *sub speciae aeternitatis*, c'est-à-dire indépendamment de ses effectuations concrètes ou singulières au sein du temps.

Si l'on rapproche dorénavant les deux extraits qui viennent d'être évoqués, en les considérant chacun avec leur symbolisme respectif, on constatera que seule une volonté éternelle fait effectivement l'objet, chez Zarathoustra, d'un *Ja-sagen,* à savoir la volonté associée aux images célestes ; par ailleurs, nous avons observé que la création des nouvelles valeurs, devrait pouvoir s'accompagner d'un autre *Ja-sagen,* — différent, cette fois-ci, d'une simple approbation, désignant une création, représentée par l'Enfant. Une nouvelle question s'impose alors à nous, à ce stade : l'approbation de la volonté, dans son caractère éternel, serait-elle une étape, vers la création des nouvelles valeurs ? Ce problème est intimement lié, nous allons le voir, à une logique d'approfondissement constant du concept d'« affirmation » (*Bejahung*), qui se laisse observer chez Nietzsche, entre 1884 et 1888. Cet approfondissement nous conduira à envisager les modalités effectives d'une action concrète, et d'une transfiguration de l'existence.

4. Le problème de l'affirmation entre 1884 et 1888

Si l'on scrute attentivement le texte d'*Ecce homo,* on constatera qu'en 1888, Nietzsche ne parle plus seulement d'un « *Ja-sagen* », à la manière de Zarathoustra, mais plutôt d'une « *Bejahung* ». La variation pourrait sembler mince, ou même négligeable. Toutefois, une question s'impose, qui ne saurait être écartée : s'agit-il encore de la même chose ? Comment expliquer l'enrichissement terminologique, s'il s'agit, visiblement, de penser des enjeux approchants ? Si nous laissons provisoirement de côté *Ainsi parlait Zarathoustra*, où cette fameuse « *Bejahung* » n'apparaissait pas encore, nous pourrons ainsi élucider la trajectoire du questionnement nietzschéen, au-delà d'*Ainsi parlait Zarathoustra.* Nous verrons qu'aux ultimes moments de son itinéraire philosophique, Nietzsche relira cette œuvre avec un regard renouvelé. La « *Bejahung* » évoquée dans *Ecce homo* se distinguera du *Ja-sagen*, car elle parviendra à concilier conceptuellement l'approbation de la volonté éternelle, et l'affirmation comme création, deux enjeux que Zarathoustra ne faisait qu'évoquer séparément.

Pour mesurer toutes les implications de l'approfondissement conceptuel qui se laisse observer entre 1884 et 1888, il faut commencer par effectuer un mouvement de retour vers le début de l'œuvre de Nietzsche. Les premières occurrences du terme d'« affirmation » apparaissent dix ans avant la rédaction d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Il faut rappeler que Nietzsche s'est progressivement réapproprié un terme qu'il avait d'abord vigoureusement rejeté[65], durant les années 1873-1874, s'opposant à la thèse de « l'affirmation du vouloir-vivre » (*Bejahung des Willens zum Leben*), défendue par Eduard von Hartmann. Dans le livre intitulé *Philosophie de l'Inconscient* dont Nietzsche comptait les principales idées au nombre des « Allemanderies[66] », l'histoire de l'humanité était conçue comme un « processus universel » gouverné par l'Idée. Nulle trace d'une quelconque création ici, puisque selon Eduard von Hartmann, l'affirmation du vouloir-vivre devait paradoxalement conduire à un auto-anéantissement de la Volonté. Influencé par Schopenhauer, mais aussi par Hegel, ce philosophe découvreur de l'inconscient psychique voulait démontrer que la Volonté, d'abord comprise comme une force aveugle, puis comme une réflexivité, serait nécessairement amenée à prendre conscience de sa propre inanité, ou irrationalité. Cela ne pourrait qu'augmenter l'indifférence de l'homme à l'égard de la vie, et produire un détachement progressif, jusqu'à un anéantissement final. La Volonté, se niant elle-même, accomplirait ainsi un processus historique inéluctable, pensé sur le modèle d'un suicide général, aux dimensions cosmique ou métaphysique. Dans le contexte de la rédaction de la *Seconde inactuelle,* consacrée à l'histoire, Nietzsche avait d'abord vu dans cette « affirmation du vouloir-vivre » une contradiction *in adjecto*. Pourquoi parler d'affirmation, si un processus téléologique finissait pas rétroagir négativement sur lui-même ? Une telle affirmation, ou pseudo-affirmation, devait se comprendre, selon Nietzsche, comme un véritable « retour au néant », une simple redite de la négation schopenhauerienne du vouloir-vivre, présentée ici sous une forme téléologique, et radicalisée. Cela explique pourquoi, durant la décennie 1870, Nietzsche délaissera cette question de l'affirmation du vouloir-vivre, car il n'y voyait qu'une erreur intellectuelle.

Le concept de « *Bejahung*[67] » réapparait pourtant dans les fragments posthumes à partir de l'année 1884, tandis que Nietzsche poursuit la rédaction d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Le concept fera l'objet d'une réélaboration jusqu'en 1888, par un procédé fréquent chez Nietzsche, consistant à mobiliser les mêmes dénominations que ses adversaires intellectuels, pour mieux se démarquer d'eux[68]. Dans ce cas précis, le terme de « *Bejahung* » aura permis de réunir, par un seul et même vocable, plusieurs aspects, ou plusieurs dimensions d'une même activité d'affirmation, faisant se rejoindre l'existence (*Dasein*), envisagée dans ses caractéristiques invariantes ou éternelles, le monde (*Welt*), conçu à la manière d'une totalité esthétique, et la vie (*Leben*), désormais caractérisée comme un processus de création. Voilà ce dont témoigne la diversification terminologique au fil des textes, dont nous allons récapituler les enjeux par un bref relevé, avant de tirer quelques conclusions d'ordre philosophique.

[65] *Fragments posthumes des Considérations inactuelles I-II* / KSA 7, 29 [52]. Il est à noter que dans les critiques qu'il adresse à Eduard von Hartmann, Nietzsche se réfère à un chapitre particulier de la seconde partie de la *Philosophie des Unbewussten* de 1869. Ce chapitre est intitulé « *Das Ziel des Weltprocesses und die Bedeutung des Bewusstseins* ».

[66] Voir la lettre à Paul Lanzky de la fin avril 1884, in Friedrich Nietzsche *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. III, Bd. 1 Friedrich Nietzsche, Briefe : Januar 1880-Dezember 1884. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981, p. 578-579.

[67] Nietzsche ne parlera plus d'une affirmation du vouloir-vivre, mais d'une affirmation de la vie, se

En avril 1884, Nietzsche dirige une nouvelle fois ses attaques contre Schopenhauer et Eduard von Hartmann, insistant sur la contradiction manifeste entre « l'affirmation et la négation du vouloir-vivre[69] » (*Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*). Durant l'automne de cette même année, Nietzsche commencera toutefois à parler, en son propre nom, du présupposé de toute évaluation, qui devrait être recherché dans « une certaine affirmation d'une certaine vie[70] » (*eine bestimmte Bejahung eines bestimmten Leben*). Cette formule, la première d'une longue liste, fait dépendre explicitement l'acte consistant à poser des valeurs, d'une affirmation, par la vie, de ses exigences, ou de ses caractéristiques intrinsèques, indépendamment, ici, du vivant particulier qui évalue.

Par la suite, durant l'été 1885, c'est au détour de l'activité artistique que la problématique ressurgira dans les fragments posthumes. Nietzsche parlera d'abord de l'art comme une « affirmation du monde[71] » (*Welt-Bejahung*) et il évoquera le symbolisme dionysiaque des Grecs comme une « affirmation du monde et une transfiguration de l'existence[72] » (*Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung*). Il n'est plus seulement question, ici, de l'évaluation en général, mais de l'expérience que certaines cultures affirmatrices font de la réalité, dès lors que la vie, accentuant ses propres caractéristiques, fait d'abord accéder le monde au rang d'une expérience esthétique[73], mais aussi l'exis-

[68] À titre d'exemple, les concepts de « grande politique », de « surhumain », ou encore de la « philologie » furent combattus, mais aussi réappropriés par Nietzsche.

[69] Cf. à nouveau la lettre à Paul Lanzky citée ci-dessus.

[70] *Fragments posthumes* X / *KSA* 11, 26 [55].

[71] *Fragments posthumes* XI / *KSA* 11, 40 [60].

[72] *Fragments posthumes* XI / *KSA* 11, 41 [7].

[73] Il faudrait également se demander jusqu'à quel point le *monde* serait susceptible de s'affirmer lui-même, y compris à un niveau purement mécanique. Cette éventualité n'a été effleurée, ou plutôt explicitée, qu'une fois, dans un texte de 1885 où il est question de l'hypothèse de la volonté de puissance. Cf. *Fragments posthumes* XI / *KSA* 11, 38 [12]. Nietzsche présente ici le monde comme « un monstre de force, sans commencement ni fin (...), une mer de forces toujours en tempête et en ressac, se transformant éternellement, refluant éternellement (...), affirmant encore son être (*sich selber bejahend*) dans cette régularité des cycles et des années ». Dans ce texte de l'été 1885, Nietzsche nous explique ainsi que le monde ne serait pas dénué d'une certaine logique interne qui serait celle d'une *Selbstbejahung*. Il faut insister sur le fait que Nietzsche emploie le verbe « *bejahen* » au participe pré-

tence tout entière, ou le fait même d'exister, à un degré plus élevé de justification, de perfection, par le sentiment profond d'une nécessité interne[74]. Durant l'année 1887, Nietzsche parlera ainsi d'un « Oui esthétique » (*aesthetisches Ja*), c'est-à-dire d'un oui qui ne sera pas le résultat d'un simple jugement prédicatif, mais d'un geste d'attribution de prédicats esthétiques (« "*das ist schön*" *ist eine Bejahung*[75] ») — précision qui fait signe, une fois de plus, vers une logique d'imposition de formes[76] artistiques au monde lui-même, et donc, vers une création.

Entre 1887 et 1888, toutes les facettes de l'affirmation trouveront une forme d'expression synthétique. Faisant retour ultimement à son texte de 1872, *La naissance de la tragédie,* Nietzsche s'intéressera à plusieurs phénomènes intrinsèquement liés les uns aux autres. C'est d'abord par l'intermédiaire d'un moyen d'intensification, la « douleur », inséparable d'une certaine « volonté d'apparence », comprise esthétiquement, que pourra s'attester « l'affirmation de l'existence[77] » (*Daseins-Bejahung*). Il s'agit ici de penser une expérience intense de dépossession de soi-même, une parfaite adhésion esthétique au monde, prenant la forme d'une identification au fond dionysiaque de la réalité[78]. C'est pour mieux élucider cet état qui se rencontrera seulement chez les types humains les plus forts, et qui comportera toujours une dimension religieuse, que les Grecs seront à nouveau mis à l'honneur, durant l'année 1888, lorsque Nietzsche évoquera « l'affirmation religieuse de la vie[79] » (*die religiöse Bejahung des Lebens*). Cette affirmation religieuse traduirait un état d'acquiescement suprême, et un rachat, ou une justification des caractéristiques éternelles de la vie, les plus contradictoires comme les plus équivoques. La dimension d'éternité qui se laisse entrevoir dans les formes de vie affirmatrices apparaît ici explicitement.

Cette expression désignerait un déploiement implacable de la force, une pleine positivité, mais il s'agit aussi de penser une parfaite adhésion à soi-même, une approbation interne, un acquiescement. Dans le même texte, on pourra lire que le monde « se crée et se détruit éternellement lui-même ». Nietzsche parle ainsi d'une « double volupté » de créer et de détruire, raison pour laquelle il présente la réalité comme un jeu dionysiaque. S'efforçant de traduire cette idée de manière allégorique et esthétisée, Nietzsche aura recours à diverses images exprimant la répétition éternelle des mêmes caractéristiques, mais aussi le changement perpétuel : il sera question du flux et du reflux des vagues, ou encore de l'alternance des cycles cosmiques, à la manière de la palingénésie antique. Cette idée d'une affirmation du monde placée sous le sceau de l'éternel retour n'est sans doute pas si étrange : le fait que nous puissions acquiescer à la réalité à travers un *Ja-sagen*, ou éventuellement lui opposer notre plus grand déni par le nihilisme, suppose d'admettre, en un certain sens, que le monde s'affirme en premier lieu. De fait le « *Jasagen* » de Zarathoustra, en 1888, ne fera qu'acquiescer à la double logique de destruction et de création présente au cœur de la réalité.

[74] En un certain sens, c'est l'homme qui attribue une nécessité au tout, en fonction de lui-même. Le geste est foncièrement anthropomorphique.

[75] *Fragments posthumes* XIII / *KSA* 12, 10 [168].

[76] En logique, l'affirmation est l'énonciation qui attribue un prédicat à un sujet, sur la base d'une déduction formelle. Nietzsche s'intéresse au contraire à une imposition d'attributs esthétiques sur la base d'un accroissement vital.

[77] *Fragments posthumes* XIV / *KSA* 13 14 [24].

[78] *Fragments posthumes* XIV / *KSA* 13, 14 [24].

Parallèlement à ces différents éléments, qui forment le cœur des textes des années 1887 et 1888, on relèvera également une vingtaine d'occurrences du terme « *Jasagen* », sensiblement différent, il faut le souligner, du *Ja-sagen* d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* en raison de la disparition du tiret central. Cette nouvelle formulation permettra de mieux articuler l'affirmation de la vie, et la destruction des anciennes valeurs. Si l'on considère les expressions les plus saisissantes, Nietzsche évoquera successivement un « assentiment au monde[80] » (*Jasagen zu der Welt*), puis « un divin assentiment à soi-même par plénitude et perfection animales[81] » (*göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit*), ou encore « un assentiment exalté au caractère d'ensemble de la vie[82] (*ein verzücktes Jasagen zum Gesammt-Charakter des Lebens*). Puis, faisant ultimement retour à *Ainsi parlait Zarathoustra* dans *Ecce homo*, Nietzsche évoquera sa propre « nature dionysiaque, qui ne saurait séparer l'action négative de l'affirmation[83] » (*meiner dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss*).

On le voit, Nietzsche se sera donc efforcé, au fil des années, de déployer différentes facettes d'une seule et même logique d'affirmation, dont nous pouvons ressaisir à présent les principales lignes de force. Celle-ci inclut, tout d'abord, une dimension de pure adhésion au « caractère d'ensemble de la vie[84] », au sein duquel certains antagonismes seront toujours impliqués réciproquement, et c'est pourquoi différents traducteurs parlent souvent d'un « acquiescement », ou d'un « assentiment », autant de termes parfaitement légitimes, sous un certain point de vue. Sous cette forme, l'affirmation correspondrait au *Ja-sagen* de Zarathoustra tourné vers l'éternité de la volonté de puissance. Mais la conception nietzschéenne de l'affirmation impliquera, nous l'avons vu également, de recourir à une négation au plan pratique[85], enjeu qui apparaît très clairement dans *Ecce homo*. Cela signifie qu'il en ira nécessairement d'une logique d'opposition aux conceptions de la vie elles-mêmes nihilistes, comme celle d'Eduard von Hartmann. À ceci s'ajoute un troisième aspect, qui découlera des deux précédents, au sujet de l'affirmation comme création. Nietzsche conçoit essentiellement l'affirmation comme une radicalisation des caractéristiques de la vie, et cela

[80] *Fragments posthumes* XIII / *KSA* 12, 10 [21].

[81] *Fragments posthumes* XIII / *KSA* 12, 10 [165].

[82] *Fragments posthumes* XIII / *KSA* 13, 14 [14].

[83] *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », 2.

[84] L'expression de « *Gesammt-Charakter* » désigne la coexistence des antagonismes sous une forme invariable. Il fait partie du caractère d'ensemble de la vie de faire se rejoindre les passions mauvaises et l'élévation de l'homme, ou encore la nécessité de détruire pour créer, etc. raison pour laquelle Nietzsche parlera aussi de la « grande économie du Tout ». Voir *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », 4.

[85] Affirmer philosophiquement la réalité ne suppose pas de tout accepter. Il ne s'agit pas d'adopter

implique de procéder à la formation d'un type supérieur, qui se montrera capable de transfigurer l'existence.

Ainsi, à la différence de l'affirmation du vouloir-vivre d'Eduard von Hartmann, dont la portée se voulait universelle, téléologique, et finalement négative, la conception nietzschéenne de l'affirmation prendra en compte différentes cultures, c'est-à-dire des valeurs, et des types humains, plus ou moins affirmateurs, plus ou moins capables de faire face au caractère d'ensemble de la vie, en acquiesçant à ses aspects parfois terribles ou effroyables, jusqu'à les « racheter », pour parler religieusement, et à les magnifier esthétiquement. De ce point de vue, la référence aux Grecs fournit, dans les textes, une norme absolument invariante. Si Nietzsche évoque alternativement, entre 1884 et 1888, une « affirmation de l'existence » (*Daseins-Bejahung*), puis une « affirmation du monde » (*Welt-Bejahung*), ainsi qu'une « affirmation de la vie » (*Bejahung des Lebens*), il apparaît donc que l'affirmation de la *vie* représente l'enjeu le plus général ou fondateur, jusqu'à interdire toute perspective « ontologique » ou même « cosmologique », entendues au sens strict. C'est donc moins le monde, ou l'existence, envisagés comme des pôles objectifs de la connaissance, qui sont visés, plutôt que l'expérience qu'en fera la vie, à travers différents complexes de culture affirmateurs ou transfigurateurs. Voilà pourquoi l'art ou les religions joueront ici un rôle déterminant, au détriment de la connaissance, comme c'est le cas dans la tragédie attique, qui fut valorisée par Nietzsche de longue date, comme un contre-modèle au socratisme philosophique.

Resterait à comprendre, en dernier ressort, pourquoi *Ainsi parlait Zarathoustra* fournirait seulement l'impulsion de la philosophie de l'affirmation, dont Nietzsche a considérablement redéfini les contours, entre 1884 et 1888. Qu'est-ce qui manquait fondamentalement à Zarathoustra ? Se montrait-il *suffisamment* affirmateur ? Lorsque Nietzsche évoque Zarathoustra dans « Pourquoi j'écris de si bons livres », il s'y réfère dorénavant en parlant d'un « *Jasagen*[86] », sensiblement différent du *Ja-sagen,* dont il était question entre 1883 et 1885. Il n'est plus question d'une logique du discours, mais d'une pratique de destruction et de création de formes, soutenue par une certaine dose « d'immoralisme[87] ». Une question s'impose à ce stade : le « type Zarathoustra[88] », dont Nietzsche parle en 1888, désigne-t-il encore le protagoniste apparu au milieu de la décennie 1880 ?

[86] *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », 2.

[87] Sur la figure nietzschéenne de l'immoraliste, et son lien avec la double logique de l'affirmation et de la destruction chez Zarathoustra, cf. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », § 3-4.

5. La figure de Zarathoustra au fil de l'œuvre

Pour mesurer l'approfondissement qui s'observe dans les derniers textes, il faut se souvenir du rôle joué par Zarathoustra, entre 1883 et 1885. Le personnage fictionnel créé par Nietzsche endossait d'abord le rôle d'un enseignant (*Lehrer*)[89], ayant pour tâche de faire connaître la doctrine du surhumain à ses auditeurs. Comment expliquer ce privilège accordé à une relation d'enseignement, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ? Qu'est-ce qui se révélait insuffisant, dans la posture de l'enseignant ?

Il faut se souvenir que Zarathoustra incarnait un double fictionnel d'un obscur prophète de la religion mazdéenne de l'Iran ancien. Avant d'incarner un *alter ego*[90] de Nietzsche, Zarathoustra représentait une figure inversée de Zoroastre. De l'aveu même de Nietzsche, il existait de véritables différences entre ces deux figures[91]. Cela s'explique d'abord par le fait que Zoroastre est l'inventeur du dualisme moral, tandis que Zarathoustra vient remettre en cause toute vision morale du monde. Toutefois, il faut souligner que la dynamique des deux protagonistes restait parallèle. Dans les *Gathas,* un Dieu unique nommé Ahura Mazda élisait un enseignant nommé Zoroastre, ayant pour tâche de guider les auditeurs par ses chants. Ce qui est frappant, si l'on compare les discours qui forment les quatre parties d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* avec les dix-sept chants qui composent les *Gathas*[92], c'est qu'on y retrouve une même démarche d'enseignement, et de cheminement. À ce titre, Zoroastre enseignait une doctrine censée apprendre aux hommes comment cheminer vers le Bien. La notion de « chemin » (en vieil avestique « *paithî* »), dessinait un itinéraire, où chaque apprenti devait se rapprocher de la perfection morale, par une pratique directionnelle, une manière d'orienter sa vie, en harmonie avec le mouvement global de l'univers. Pour rappel, Nietzsche avait eu accès à la doctrine de Zoroastre via le livre de Georg Friedrich Creuzer, *Religions de l'antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*[93], publié en 1825. Les découvertes accomplies par les études orientalistes, à l'époque où Nietzsche se destinait à la carrière de philologue, ont influencé de façon décisive son parcours, jusqu'au choix de consacrer une œuvre entière à « son » Zarathoustra. Le personnage créé par Nietzsche s'engageait

[89] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le prologue de Zarathoustra », / *Za*, « Zarathustra's Vorrede », § 3.

[90] On peut souligner qu'en 1888, Nietzsche évoque le « *Jasagen* » à propos de lui-même, tandis que Zarathoustra sera dit « *jasagend* ». Voir *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », § 2. Cf. aussi *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

[91] *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », § 3.

[92] Pour une édition française du texte : *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra,* traduit et présenté par Khosro Khazai Pardis, Paris, Albin Michel (coll. « Spiritualités vivantes »), 2011.

[93] Sur les sources d'information de Nietzsche au sujet de la figure historique de Zoroastre, cf. Paul Bishop & Roger H. Stephenson « The Formative Influence of Weimar Classicism in the Genesis of *Zarathustra* », in *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism,* Rochester, NY, Camden House, 2005.

ainsi sur un « chemin de la grandeur[94] ». Ce trajet ne dessinait plus un itinéraire polarisé vers Dieu, ou vers le Bien, mais une ascension, où l'humanité devait surmonter ses formes d'existence les plus nihilistes. En bref, Zarathoustra fut le premier à nous confronter à une existence désormais vouée à l'incessant dépassement de soi-même, en direction des valeurs suprêmes, et du surhumain.

De nombreux indices, disséminés dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* montrent toutefois que le surhumain ne sera jamais atteint dans cette œuvre. La relation d'enseignement instaurée par Zarathoustra avec l'auditoire s'est vite révélée déficiente[95], en raison d'une absence d'efficacité concrète. Dès lors qu'on établit ce constat, on observera que Nietzsche ne présente plus véritablement Zarathoustra comme un enseignant, dans ses derniers écrits de 1888. Dorénavant, la caractéristique principale de Zarathoustra serait d'être « affirmateur jusqu'à la justification » (*jasagend bis zur Rechtfertigung*)[96]. Dans le texte où cette formule apparaît, Nietzsche évoque la nécessité d'une rédemption du hasard, qui gouvernait jusqu'à présent l'histoire humaine. À partir du moment où cette problématique du hasard passe au premier plan, Zarathoustra n'apparaît plus sous les traits d'un enseignant, mais sous ceux d'un rédempteur. Nous devons questionner cette substitution, qui s'opère de façon plus ou moins implicite. Le changement de perspective est-il seulement apparent ? Faut-il prendre au sérieux le choix de présenter Zarathoustra différemment ?

On se souviendra qu'il était déjà question de cette problématique du hasard, dans *Ainsi parlait Zarathoustra.* Dans la section « De la rédemption[97] », Zarathoustra entendait racheter le passé et vaincre le sentiment de vengeance contre le passé. L'histoire était essentiellement présentée comme un processus aléatoire[98]. Les hommes apparaissaient comme de simples fragments d'humanité, car ils étaient victimes d'un hasard horrible, qui imposait sa logique de manière aveugle. Zarathoustra souhaitait déjà élaborer une création poétique sur la base des matériaux accumulés au fil du temps. Toutefois, les procédures concrètes permettant d'opérer une transfiguration du hasard n'étaient pas élucidées. En 1883, Nietzsche n'établissait pas encore une relation entre la problématique de la rédemption et celle de l'affirmation. Il en va autrement, en 1888. Nietzsche s'efforce dorénavant d'accueillir le hasard, et de lui donner une réponse concrète. Manifestement, Nietzsche ne décrit ici personne d'autre que lui-même, lorsqu'il veut montrer que Zarathoustra répond à une telle demande de justification[99].

En vertu de cette problématique sensiblement renouvelée, la formation d'un type surhumain qui incarnera « le sens de la Terre[100] » trouve une concrétisation. Il ne s'agit plus seulement d'*enseigner* que le surhumain représente le sens de la Terre. Il s'agit de faire *advenir* concrètement un type surhumain, selon des procédures clairement identifiables. Tout le passé, avec sa dimension aléatoire, constitue dorénavant un vaste matériau préparatoire. Cela explique pourquoi Nietzsche considère l'homme comme une « chose informe[101] » (*eine Unform*) à laquelle il s'agit d'imposer une souffrance formatrice, présentée symboliquement grâce au marteau du sculpteur[102]. À travers cette logique destructrice et créatrice, le hasard sera racheté, car l'homme pourra recevoir une forme. Évoquant une « joie d'anéantir[103] », Nietzsche parle dorénavant de lui-même. Dans l'expression suivante, cela est clair : « ma nature dionysiaque, qui ne saurait séparer l'action négative de l'affirmation[104] » (*meiner dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss*).

[94] L'expression « chemin de la grandeur » (*Weg der Grösse*), apparaît à deux reprises dans l'œuvre : une première fois dans la seconde partie, dans la section « Des compatissants », et une seconde fois dans la troisième partie, dans la section « Le voyageur », où elle est mentionnée de nombreuses fois. Les fragments posthumes de 1888 nous livrent aussi certaines informations déterminantes, sur l'importance que ce motif pouvait avoir aux yeux de Nietzsche aux derniers moments de son itinéraire intellectuel. Jusqu'au tout début de janvier 1889, le philosophe a mis au net une grande quantité de fragments, extraits des anciens cahiers qui contenaient les brouillons d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* afin de préparer un recueil poétique qu'il songeait à titrer *Les Chants de Zarathoustra.* On sait que ce recueil aura finalement pour titre *Dithyrambes de Dionysos.* Toutefois, une série de textes préparatoires nous révèlent que Nietzsche a ambitionné de donner comme sous-titre aux *Chants de Zarathoustra* l'expression « chemin de la grandeur » (tantôt « *Weg der Grösse* », ou parfois « *Weg zur Grösse* »), soit pour la première partie de ce recueil hypothétique, soit pour la totalité. Si Nietzsche hésitait ainsi à reprendre une expression déjà présente dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, pour l'utiliser comme le sous-titre d'un recueil poétique mettant en scène le même protagoniste, elle conservait alors la valeur programmatique qu'elle avait dans le premier texte, résumant le sens du parcours de Zarathoustra. Sur ces questions, on se référera à deux paragraphes d'*Ecce homo* articulant la thématique de l'affirmation avec celle de la grandeur. Cf. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », § 4 et 5.

[95] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le prologue de Zarathoustra », / *Za*, « Zarathustra's Vorrede », § 3. Dès le prologue, l'enseignement relatif au surhumain se heurte à une incompréhension de l'auditoire, et ne trouve aucun effet.

[96] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

[98] La problématique nietzschéenne de l'histoire est très différente de celle qui s'observait chez Eduard von Hartmann. Schématiquement, Nietzsche oppose l'affirmation de la vie à la négation du vouloir-vivre. Il articule aussi une double dimension de destruction et de création.

[99] L'idée d'une « *Rechfertigung des Daseins* » commence à apparaître au tournant de l'année 1882, dans les fragments posthumes. À cette époque, Nietzsche n'établit pas encore un lien entre la problématique de la justification de l'existence et celle de l'affirmation. Nietzsche nous invite toutefois à envisager notre vie comme une justification du Tout : « Que le sens de votre vie soit de justifier l'existence. » (*Fragments posthumes* XI / *KSA* 11, 4 [199]). On retrouve une idée approchante dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* lorsqu'il s'agit de considérer le bonheur comme une justification de l'existence : « Que mon bonheur soit une justification de l'existence ! » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra » / *Za,* « Zarathustra's Vorrede », § 3). Dans *Ecce homo,* il s'agira d'envisager la *Rechtfertigung* comme une rédemption du passé, à travers une mise en forme du type homme.

[100] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le prologue de Zarathoustra », / *Za*, « Zarathustra's Vorrede », § 3.

[101] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

[102] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

[103] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 8.

Le « type Zarathoustra » s'est clairement détaché du personnage éponyme apparu durant les années 1883-1885. C'est Nietzsche lui-même, qui parvient à faire oui. Au regard de ce renouvellement, on peut légitimement soutenir qu'il y a un approfondissement constant de la problématique de l'affirmation dans le corpus nietzschéen. Faisant figure d'ouvrage pionner, *Ainsi parlait Zarathoustra* trouvera de nombreux prolongements, dans les réflexions plus tardives.

6. Présentation des contributions réunies dans le volume

Les études rassemblées dans cet ouvrage examineront les différentes facettes de l'affirmation, dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* mais aussi au-delà. Les articles ont été répartis selon cinq thématiques générales. La première partie « Qu'est-ce que l'affirmation ? » se penchera sur le *Ja-sagen* de Zarathoustra, pour interroger sa signification et ses principaux prolongements.

Dans un article intitulé « "L'idée même de Dionysos". Sur quoi porte *Ainsi parlait Zarathoustra* ? », Patrick Wotling commence par soulever le problème du repérage des questions traitées par Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra.* De quoi parle *Ainsi parlait Zarathoustra* ? Si Nietzsche n'a pas facilité la tâche de son lecteur, c'est parce qu'il aura choisi de mêler, dans un seul et même texte, des aspects narratifs, analytiques, et lyriques. Mais quel *problème* le livre prétend-il traiter, ou du moins poser ? Dans *Ecce homo,* Nietzsche réaffirme à plusieurs reprises qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* a pour objet de présenter la forme la plus accomplie d'approbation, d'acquiescement, ou de *Ja-sagen* qui serait imaginable ou accessible. L'analyse du texte permettra-t-elle de corroborer cette idée ? En d'autres termes, *Ainsi parlait Zarathoustra* peut-il revendiquer d'être fondamentalement un livre d'affirmation, voire *le* livre de l'affirmation ? Si l'on suit les indications formulées par Nietzsche lui-même dans « Pourquoi j'écris de si bons livres », la pensée de l'éternel retour formerait le cœur de l'ouvrage, et constituerait la forme la plus élevée d'affirmation. Pourtant, Patrick Wotling rappelle que cette doctrine apparaît uniquement dans la troisième partie du livre, sans y être totalement explicitée, de sorte que l'on peut légitimement se demander si Nietzsche est en droit, comme il le fait, d'identifier pleinement le *Ja-sagen* de Zarathoustra avec l'éternel retour. Patrick Wotling poursuit son étude en rappelant que c'est comme *Lehrer* du surhumain, et non de l'éternel retour, que Zarathoustra se présentera dès le prologue. En outre, une fois le prologue refermé, la pensée de l'*Übermensch* sera très régulièrement remise en jeu, de manière particulièrement appuyée, dans certains discours. Ainsi, dans la conception, comme dans la rédaction d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, l'éternel retour n'intervient donc qu'en second lieu, en se greffant sur la réflexion relative au surhumain, qui constitue l'élément central de la réflexion nietzschéenne. Mais faudra-t-il simplement en rester là ? Si l'on suit le développement complexe de l'étrange chapitre consacré à *Ainsi parlait Zarathoustra* dans *Ecce Homo*, on constate que c'est l'association entre la pensée de l'éternel retour, le surhumain, et le dionysiaque, qui finit par s'imposer comme

un horizon susceptible de circonscrire effectivement le questionnement de Nietzsche. Patrick Wotling se demande alors : pourquoi faire référence à l'idée de Dionysos, alors que la figure de Dionysos est fondamentalement absente de tout l'ouvrage ? Pourquoi substituer ainsi le dionysiaque à l'éternel retour, pour en faire le cœur de l'entreprise d'*Ainsi parlait Zarathoustra* ? Ce qui est visé, lorsque Nietzsche met en jeu le dionysiaque, c'est la notion de création appliquée au type « homme ». Voilà l'élément capital, qui permet de comprendre la référence à l'idée de Dionysos : *Ainsi parlait Zarathoustra* aurait pour mission de présenter l'affirmation de la vie, dans le but de modifier le type prédominant de l'homme. Pourtant, Patrick Wotling souligne une ultime difficulté qui se fait jour, au cœur de la démarche de Nietzsche : dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, en effet, il n'y a pas de « faire » effectif, puisque Zarathoustra attend constamment que quelque chose lui permette d'engager son action. Tout au contraire, les ouvrages ultérieurs, rédigés dans la deuxième moitié des années 1880, se demanderont, eux, comment *réaliser effectivement l'affirmation*, c'est-à-dire comment *faire* oui. Le contraste entre *Ainsi parlait Zarathoustra* et les textes de 1886-88 est extrêmement frappant sur ce point. Patrick Wotling conclut alors que le *Ja-sagen* de Zarathoustra ne représente pas le point final d'une pensée de l'affirmation.

Si la réflexion nietzschéenne sur l'affirmation se prolonge au-delà d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, quelles en seraient les origines, en amont de cette œuvre ? Keith Ansell-Pearson répond à cette question dans un article ayant pour titre « Nietzsche on Transforming the Passions into Joys: On the Middle Writings and *Thus Spoke Zarathustra* ». À la lecture de ce texte, on constatera que la figure de Zarathoustra ne saurait être comprise indépendamment des écrits de la « période intermédiaire ». Ainsi, c'est au détour d'une réflexion sur les passions et leur statut, que l'on pourra retracer la généalogie de la section « Des joies et des passions ». Keith Ansell-Pearson prend en vue *Humain, trop humain*, *Aurore*, mais aussi le *Gai Savoir,* non sans avoir rappelé que Nietzsche n'entend en rien supprimer les passions, se donnant pour objectif de les sublimer. Ainsi, dans le premier tome d'*Humain, trop humain*, et dans *Le voyageur et son ombre,* Nietzsche anticipe déjà les discours de Zarathoustra, en affirmant que l'homme moderne doit apprendre à cultiver ses passions, sans chercher à les extirper. Dans *Aurore,* Nietzsche met essentiellement en cause le christianisme, qui a rendu les passions mauvaises, en les interprétant comme mauvaises. Avec le *Gai Savoir*, c'est la passion de la connaissance qui est mise à l'honneur, Nietzsche écrivant en homme passionné, au sujet de la vie passionnée. Les écrits de la période intermédiaire témoignent donc d'une revalorisation considérable des passions, tant sur un plan philosophique, que pour l'élaboration d'un idéal de vie. Cela explique pourquoi la problématique des vertus pourra trouver une place importante dans le chapitre « Des joies et des passions ». Contrairement à la tradition morale européenne, Nietzsche n'oppose pas fondamentalement les passions et les vertus, montrant que l'individu qui mobilisera le meilleur de son énergie, saura diriger ses passions vers des buts plus élevés. Dès les écrits intermédiaires, les passions jouent un rôle cen-

Affirmations de l'innocence du devenir[1]

Blaise BENOIT

Die Unschuld des Werdens, l'innocence du devenir, est une expression présente dans l'oeuvre publiée de Nietzsche, et plus précisément aux §§ 7 et 8 de la section « Les quatre grandes erreurs » du *Crépuscule des idoles*, paru en 1888. Nietzsche emploie peu cette expression telle quelle, mais l'idée qu'elle s'efforce de formuler est esquissée çà et là, bien avant 1888. Par exemple, dès *Aurore*, rédigé en 1880-1881, on rencontre la formule suivante : « on a entièrement dépossédé de son innocence (*Unschuld*) la pure contingence de ce qui survient (*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*)[2] ». Il est même possible de s'appuyer sur un extrait de *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, ce manuscrit de 1873 qui ne sera finalement pas publié[3], dans lequel la pensée d'Héraclite est présentée en ces termes : « Seul en ce monde, le jeu de l'artiste et de l'enfant connaît un devenir (*Werden*) et une mort, bâtit et détruit, sans aucune imputation morale (*ohne jede moralische Zurechnung*), au sein d'une innocence éternellement intacte (*in ewig gleicher Unschuld*).[4] » Pour Nietzsche, la pensée d'Héraclite est une puissante source d'inspiration[5], si bien que l'on peut considérer que l'idée d'innocence du devenir se construit dès les débuts de la philosophie nietzschéenne, même si elle n'est pas toujours nommée de la même manière. En guise de bilan provisoire de son parcours intellectuel, Nietzsche écrit d'ailleurs, dans deux fragments posthumes au contenu très proche rédigés en 1883 et 1885 : « Je me suis toujours efforcé de me prouver l'*innocence* du devenir (*Ich habe mich immer darum bemüht, die* Unschuld *des Werdens mir zu beweisen*) »[6] ; « Depuis combien de temps déjà me suis-je efforcé de me démontrer à moi-même la parfaite *innocence*

---

[1] Une première version de cet article a été publiée sous le titre « Généalogie de l'innocence du devenir » dans la *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, 1er semestre de 2012, Vol. 5, n°1, p. 37-54. Nous remercions le Pr. André Martins d'avoir autorisé la publication de cette version retravaillée.

[2] *Aurore*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1980 (trad. légèrement modifiée) / *M*, § 13.

[3] Curt Paul JANZ *Nietzsche, biographie*, t. 1 (1978), trad. M. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, Paris, Gallimard, 1984, p. 484-486.

[4] *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. M. de Launay et M. Haar in *Œuvres Philosophiques Complètes*, t. I 2, *Ecrits posthumes 1870-1873*, Paris, Gallimard, 1975, p. 236 / *PHG*, § 7, *KSA* 1, p. 830.

[5] La philosophie d'Héraclite est assurément un catalyseur très important de la pensée nietzschéenne. Nietzsche rend encore hommage à sa réduction de l'être à une « fiction vide » en 1888 dans le *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie », trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2005 / *GD*, « Die "Vernunft" in der Philosophie », § 2.

[6] [illegible]

du devenir (*Wie lange ist es nun her, dass ich bei mir selber bemüht bin, die volkommne* Unschuld *des Werdens zu beweisen*) !⁷ » Après ces entrées en matière, ces deux fragments font état de trois chemins bien connus empruntés pour étayer cette idée : la justification esthétique de l'existence[8] ; la dévalorisation de la culpabilité[9] et la reconnaissance du caractère nécessairement injuste et illogique de toute vie[10] ; la critique des buts[11] et de la causalité[12].

La présente étude propose un examen complémentaire. L'innocence du devenir est un acquiescement à la réalité : une affirmation combative, sous forme de thèse, mais également, de manière plus large, une hypothèse consistante, prudemment et solidement étayée. La démarche généalogique s'efforce alors de mettre au jour ses différentes provenances affectives car cette expression procède d'états du corps distincts, plus ou moins capables d'aimer l'ensemble des facettes de la réalité. S'il existe donc *des affirmations* de l'innocence du devenir, ce constat ne fait que préparer une perspective axiologique. Dans le « nouveau langage[13] » de Nietzsche, l'innocence du devenir signifie ainsi une affirmation dionysiaque : un dire « oui » à la réalité « problématique et même terrible[14] » orienté vers son intensification par-delà bien et mal.

1. Innocence du devenir et éternel retour : précisions préliminaires

À première vue, l'innocence du devenir est une thèse ; pas simplement une thèse parmi tant d'autres, mais une thèse majeure dans la pensée de Nietzsche. On pourrait même se demander si cette thèse ne constitue pas un véritable principe qui se serait imposé à la manière d'une évidence fulgurante – au point de constituer une sorte d'intuition métaphysique – voire d'une espèce de « révélation » (*Offenbarung*).

⁷ *Fragments posthumes* XI / *KSA* 11, 36 [10].

⁸ *La naissance de la tragédie*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2013 / *GT*, §§ 5 et 24 ; consulter également : *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 1997 / *FW*, § 107. La justification esthétique de l'existence est critiquée en 1886 dans *La naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique » / *GT*, « Versuch einer Selbstkritik », § 5. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre « "Ce qui justifie l'homme, c'est sa réalité, – elle le justifiera pour l'éternité". De Socrate et Luther à Dionysos et Zarathoustra : la "*Rechtfertigung*" dans l'ordre du "nouveau langage" » in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.) *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Éditions et presses universitaires de Reims, collection « Langage et pensée », n°3, 2014, p. 263-275.

⁹ Par exemple : *Humain, trop humain*, I, trad. R. Rovini revue par M. de Launay, Paris, Gallimard, 1988 / *MA*, I, § 107 (nous y reviendrons).

¹⁰ Entre autres : *Humain, trop humain* / *MA*, I, §§ 31-32.

¹¹ Par exemple : *Le gai savoir* / *FW*, § 109.

¹² Notamment : *Le gai savoir* / *FW*, § 112 (nous y reviendrons).

¹³ *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000 / *JGB*, § 4.

Cette façon d'envisager le statut de l'innocence du devenir est *a priori* envisageable, si l'on considère cette expression dans le sillage de l'éternel retour, cette idée abyssale que Nietzsche est comme *forcé* d'accueillir sans du tout prétendre la figer de manière ultime dans le vocabulaire de la représentation. Dans les fragments posthumes de 1881, Nietzsche évoque ainsi « *La nécessité* (Nothwendigkeit) *et l'innocence* (Unschuld)[15] » juste après avoir décrit l'expérience bouleversante de la réception de la pensée de l'éternel retour[16]. Pourtant, quelques réserves doivent être émises.

En ce qui concerne l'éternel retour lui-même, il est irréductible à un principe cosmologique ; il n'est pas non plus un énoncé anhypothétique de type métaphysique, véritable fondement de toute thèse subséquente[17] ; enfin, Nietzsche refuse de parler de révélation dans le contexte de l'accueil de la pensée du retour : « Est-ce que je parle comme quelqu'un sous le coup d'une révélation (*dem es offenbart worden ist*) ? Alors n'ayez pour moi que mépris et ne m'écoutez pas !¹⁸ »

En ce qui concerne la relation entre éternel retour et innocence du devenir, il convient de préciser qu'il ne s'agit pas d'une relation d'identité. L'innocence du devenir doit d'emblée être tenue pour la conséquence pratique de l'éternel retour, ainsi que nous y invite par exemple un fragment posthume de 1881 : « tout ce que nous pourrions jamais faire en une répétition innombrable (*unzähliger Wiederholung*) est *innocent* (unschuldig).¹⁹ » Cette première approche est pourtant à affiner car l'éternel retour est non seulement irréductible à un principe cosmologique mais encore à une théorie scientifique en construction : valeur à incorporer[20], il n'est pas d'abord une pensée théorique qui se déclinerait ensuite pratiquement sous la forme de l'innocence du devenir. Sans se confondre, ces deux pensées sont toutes deux pratiques : la première métamorphose la relation à la totalité de l'existence[21], la deuxième s'attaque à la légitimité de l'imputation au profit de l'irresponsabilité et est donc centrée sur l'action.

Un lien causal entre ces deux pensées est d'autant plus difficile à restituer que l'affirmation de l'innocence générale[22] est dans la philosophie de Nietzsche antérieure à

¹⁵ *Fragments posthumes du Gai savoir* / *KSA* 9, 11 [144].

¹⁶ *Fragments posthumes du Gai savoir* / *KSA* 9, 11 [141-143].

¹⁷ Sur ces points, nous nous permettons de renvoyer à notre « Le quatrième livre du *Gai savoir* et l'éternel retour » in *Nietzsche-Studien*, *Band* 32, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 1-28.

¹⁸ *Fragments posthumes du Gai savoir* / *KSA* 9, 11 [142].

¹⁹ *Fragments posthumes du Gai savoir* / *KSA* 9, 11 [144].

²⁰ *Fragments posthumes* XIII / *KSA* 12, 9 [8]. Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion de cette étude.

²¹ *Le gai savoir* / *FW*, § 341 ; *Fragments posthumes du Gai savoir* / *KSA* 9, 11 [143].

²² Pour ne retenir qu'un des éléments de l'introduction de la présente étude : la justification de l'existence comme phénomène esthétique proposée en 1872 dans *La naissance de la tragédie* présente la réalité comme conflit amoral ou jeu entre pulsions artistiques de la nature, à savoir l'apollinien et le

l'expérience de la réception de l'éternel retour fixée par Nietzsche lui-même au mois d'août 1881[23]. Soit, mais cette réception signifie-telle une irruption impliquant une discontinuité radicale au sein de la pensée de Nietzsche ? Dès ses débuts, l'entreprise philosophique nietzschéenne questionne et s'efforce de renouveler la notion d'éternité[24]. Il est alors possible de proposer cette réponse : si la pensée de l'éternel retour n'est ni l'origine ni le fondement des premières formulations de l'innocence de devenir, elle consolide l'idée émergente d'innocence générale quand bien même l'éternel retour serait à concevoir comme problème[25].

2. *Agôn* : affirmation combative de la thèse de l'innocence du devenir

Ces réserves examinées, il apparaît que c'est dans l'ordre d'une conception polémologique de la pensée que l'innocence du devenir est une thèse majeure. Nietzsche envisage en effet la philosophie sur le mode du conflit entre idées, ou plutôt comme une sorte d'*agôn* entre évaluations distinctes et concurrentielles. Dans cette optique, l'innocence du devenir est bien une thèse, or toute thèse est une réponse à d'autres thèses à partir desquelles elle prend sens dans la mesure où elle s'en différencie expressément, sur un mode conflictuel. Cette thèse procèderait donc moins de l'accueil d'une évidence ou d'une « révélation » que d'une prise de position ferme, autrement dit d'une affirmation combative.

Plus précisément, tenir le devenir pour innocent irait au rebours de la thèse adverse selon laquelle « l'être est coupable ». On pourrait considérer que cette thèse adverse est chrétienne, si l'on entend par « être » non pas l'être éternel divin ni même la création, mais l'être humain marqué par le péché originel. Mais, plus largement, cette thèse adverse est chrétienne, si l'on retient de la critique nietzschéenne du christianisme que ce dernier discrédite toute réalité au profit de l'idéal mensonger et débilitant. Cette thèse adverse serait également celle de Schopenhauer qui clame que ce monde est le pire des mondes possibles[26], sur fond d'attribution de la responsabilité du mal commis par l'individu à l'individu lui-même, au nom de la formule scolastique « *operari sequitur esse* (l'acte découle de l'être)[27] ». Schopenhauer tient en effet la distinction effectuée par Kant entre le caractère empirique et le caractère intelligible pour un apport capital dans l'histoire de la pensée[28].

Selon Nietzsche, en revanche, il n'y aurait pas plus d'être que de culpabilité fondée. Cette prise de position radicale est récapitulée par l'expression « innocence du devenir ». Le « devenir » par définition mouvant ou fluent se substitue au statisme présumé de l'être, mais comprenons bien qu'il ne s'agit pas de rester prisonnier du vocabulaire métaphysique en affirmant que l'être accueille nécessairement contingence et altérité dans le temps de la différenciation, ce qui constituerait le devenir comme une modalité de l'être, et pourquoi pas comme sa modalité la plus éminente, au point de faire du devenir le véritable *principe* de la réalité. Dire « le devenir », c'est en faire paradoxalement une substance qui, littéralement, se tient sous (*sub-stare*) ses modes pluriels de manifestation. Dire « le devenir », c'est l'unifier, alors que la réalité est le jeu des pulsions multiples qui forment des configurations évolutives difficiles à repérer précisément, même s'il est possible de modéliser la réalité en parlant de grands types de volonté de puissance. Pour le dire de manière tâtonnante : « le devenir » n'est pas l'essence inaltérable de l'être nécessairement en mouvement ou le principe métaphysique de manifestations physiques toujours changeantes.

Voilà sans doute pourquoi l'expression « *Die Unschuld des Werdens* » est utilisée, sans être sacralisée, comme si Nietzsche redoutait le fétichisme inhérent au langage[29].

[23] *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Ainsi parlait Zarathoustra », trad. É. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1992 / *EH*, « Warum ich so gute Bücher schreibe », « Also sprach Zarathustra », § 1 (voir aussi : *Fragments posthumes du Gai savoir* / *KSA* 9, 11 [141]).

[24] Sur ce point, consulter l'article de P. Wotling, « "Mon premier renversement de toutes les valeurs". *La naissance de la tragédie* et la mise en place des invariants du questionnement nietzschéen » in C. Denat et P. Wotling (dir.), *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*, Éditions et presses universitaires de Reims, collection « Langage et pensée », n°9, 2016, p. 139-169.

[25] Dans la conclusion de cette étude, nous reviendrons sur l'appréhension de l'éternel retour.

[26] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, t. 2, Compléments du livre IV, chapitre 46, trad. C. Sommer, V. Stanek et M. Dautrey, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2009, p. 2060-2061 : « aux preuves manifestement sophistiques de Leibniz que ce monde serait le meilleur des mondes possibles (*dass diese Welt die beste unter den möglichen sei*), on peut opposer sérieusement et sincèrement la preuve (*Beweis*) qu'il est le PIRE des mondes possibles (*dass sie die schlechteste unter den möglichen sei*). Car le possible (*Möglich*) ne signifie pas ce qu'un tel pourrait vaguement s'imaginer (*vorphantasiren*), mais ce qui peut réellement exister et subsister. Or ce monde est disposé comme il devait l'être pour pouvoir subsister selon une exacte nécessité : s'il était légèrement plus mauvais (*schlechter*) encore, il ne pourrait déjà plus subsister. Il s'ensuit qu'un monde plus mauvais (*schlechtere*), ne pouvant subsister, n'est pas même possible (*gar nicht möglich*) ; ainsi, parmi les mondes possibles (*möglichen*), il est lui-même le pire (*schlechteste*). » À la page suivante (p. 2062), Schopenhauer conclut en ces termes : « Le monde est donc aussi mauvais (*schlecht*) qu'il peut possiblement l'être, si tant est qu'il doive exister en général (c.q.f.d.). »

[27] Cette formule de Pomponazzi (*Tractatus de immortalite animae*, 76) est utilisée par Schopenhauer à plusieurs reprises à la fin de son *Mémoire sur la liberté de la volonté humaine* et figure également dans son *Mémoire sur le fondement de la morale*, aux paragraphes 10, 13, et 20.

[28] *Mémoire sur le fondement de la morale*, § 10, « La doctrine kantienne du caractère intelligible et du caractère empirique. Théorie de la liberté » in Arthur Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. C. Sommer, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2009, p. 294 : « Je tiens cette doctrine kantienne de la coexistence de la liberté et de la nécessité pour la plus grande des réalisations de l'esprit humain. »

[29] *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », trad. R. Rovini revue par M. de Launay, Paris, Gallimard, 1988 / *MA*, II, *WS*, § 11 : « Il y a, cachée dans la *langue*, une mythologie philosophique qui perce et reperce à tout moment, si prudent que l'on puisse être par ailleurs. » ; *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie » / *GD*, « Die "Vernunft" in der Philosophie », § 5 : « De par sa naissance, le langage appartient à l'époque de la forme la plus rudimentaire de psychologie : nous pénétrons dans un grossier fétichisme (*ein grobes Fetischwesen*) lorsque nous prenons conscience des présupposés fondamentaux de la métaphysique du langage ». Plus généralement, on consultera

Le nomothète, gardien d'un musée créé par l'imagination, peut devenir à son insu captif de ce musée ; conscient de ce danger, Nietzsche propose alors diverses formules afin d'éviter le risque de réification. Par exemple, l'extrait d'*Aurore* déjà rencontré (« on a entièrement dépossédé de son innocence (*Unschuld*) la pure contingence de ce qui survient (*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*[30] ») a le mérite de faire référence à « ce qui survient » ou « ce qui arrive », « ce qui advient ». Mais le philosophe reste toujours prisonnier des « filets du *langage*[31] » car le substantif (*das Werden, das Geschehen*) éclipse toujours plus ou moins le jaillissement pluriel que le verbe (*werden, geschehen*) fait entendre. Par conséquent, la thèse de « l'innocence du devenir » substitue le devenir à l'être, mais sans rester prisonnière d'une logique des contraires[32] et sans du tout conférer une valeur absolue à la solution de remplacement.

Cette thèse substitue également l'innocence à la culpabilité impliquée par l'effectivité de l'imputation, sous-tendue aussi bien par l'articulation entre libre exercice du mal et responsabilité individuelle que par une tendance collective à la faute qui se manifesterait diversement d'un individu à l'autre. Pareille orientation se trouve dans la tradition chrétienne avec notamment le célèbre épisode du vol des poires qui, selon Augustin dans les *Confessions*, témoigne de la trace du péché originel dans la volonté, dès lors à considérer comme toujours susceptible d'actualiser selon différents degrés de gravité le mal qu'elle abrite, ne serait-ce qu'à titre de possibilité[33]. Cette relation est également au cœur de la pensée de Schopenhauer, qui insiste sur le caractère amoral de la volonté de vie (*Wille zum Leben*)[34] au point de poser que « plus d'un homme serait capable d'en assassiner un autre pour simplement oindre ses bottes de la graisse du mort »[35]. Rappelons alors que la portée générale voire universelle de ce constat ne dispense nullement Schopenhauer de fonder l'imputation en articulant de manière classique liberté et responsabilité[36].

Bien entendu, s'opposer à l'idée de culpabilité généralisée ou même simplement à l'idée de culpabilité individuelle n'implique pas de reprendre à son compte le postulat platonicien de la volonté bonne (« Nul ne commet le mal de son plein gré » ou « Nul ne commet le mal volontairement »)[37], même si Nietzsche s'amuse ponctuellement à simuler une proximité avec Platon sur ce thème dans *Humain, trop humain*[38].

[30] *Aurore* (trad. légèrement modifiée) / *M*, § 13.

[31] *Fragments posthumes des Considérations inactuelles* / *KSA* 7, 19 [135].

[32] *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre » / *MA*, II, *WS*, § 67.

[33] AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livre II, IV, 9 in *Œuvres*, t. I, trad. P. Cambronne, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 809-810 :
« Le vol, en tout cas, est puni par ta Loi et par ta Loi qui est écrite dans le cœur des hommes, et que leur iniquité n'abolit pas : car existe-t-il un voleur qui supporte avec sérénité de se faire voler ? Non, fût-il dans l'opulence, et son voleur traqué par l'indigence !
Eh bien, moi, j'ai consenti à commettre un vol, et je l'ai commis sans y être poussé par la misère, mais tout simplement par pénurie et dégoût de justice, gavé que j'étais d'iniquité. Car ce que j'ai volé, je l'avais en abondance, et de bien meilleure qualité ; et ce dont je voulais jouir, ce n'était pas l'objet visé par le vol, mais le vol lui-même et la transgression.
Il y avait, proche de nos vignes, un poirier, chargé de fruits qui n'étaient alléchants ni par leur apparence, ni par leur saveur. Entre jeunes vauriens, nous allâmes secouer et dépouiller cet arbre, par une nuit profonde – après avoir, selon une malsaine habitude, prolongé nos jeux sur les places –, et nous en retirâmes d'énormes charges de fruits. Ce n'était pas pour nous en régaler, mais plutôt pour les jeter aux porcs : même si nous y avons goûté, l'important pour nous, c'était le plaisir que pouvait procurer un acte interdit.
Voilà mon cœur, ô Dieu, voilà mon cœur que tu as pris en pitié au fond de l'abîme. Qu'il te dise maintenant, mon cœur que voilà, ce qu'il y cherchait : pratiquer une malice gratuite, sans autre mobile à ma malice que la malice même ! Elle était honteuse, et pourtant je l'ai aimée. J'ai aimé ma dégradation, non ce pour quoi je me dégradais, mais ma dégradation elle-même : turpitude d'une âme désertant ta forteresse pour s'écrouler en ruine, en quête non d'un objet au prix de l'infamie, mais de

[34] Sur ce point, on consultera notamment : *Le monde comme volonté et représentation*, t. 1, Livre IV, § 56, p. 586 : « les forces diverses de la nature et les formes organiques se disputent toujours la matière à partir de laquelle elles veulent émerger, chacune ne possédant que ce qu'elle a arraché à l'autre, de manière à nourrir une lutte perpétuelle pour la vie et pour la mort » (Schopenhauer rappelle ici les acquis du livre II du *Monde comme volonté et représentation*).

[35] *Mémoire sur le fondement de la morale*, § 14, « Mobiles antimoraux » in Arthur SCHOPENHAUER, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 324.

[36] *Mémoire sur la liberté de la volonté humaine*, V. « Conclusion et considération plus haute » in Arthur SCHOPENHAUER, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 182 : « Il y a [...] encore un autre fait de la conscience que je n'ai pas pris en considération du tout, afin de ne pas perturber le cours de nos investigations. Il s'agit du sentiment parfaitement clair et assuré de la RESPONSABILITÉ (*Verantwortlichkeit*) de ce que nous faisons, de l'IMPUTABILITÉ (*Zurechnungsfähigkeit*) de notre conduite à nous-mêmes, reposant sur la certitude inébranlable que nous sommes nous-mêmes LES AUTEURS DE NOS actes. » Schopenhauer ajoute, p. 183 : « Là où se trouve la FAUTE (*Schuld*), doit aussi se trouver la RESPONSABILITÉ : et comme celle-ci est la seule donnée qui permette de tirer une conclusion relative à la liberté morale, la LIBERTÉ doit également s'y trouver ».

[37] Quelques occurrences : PLATON, *Les Lois*, V, 734 b, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 263 : « L'Étranger d'Athènes : il est d'ores et déjà clair, si ce que nous sommes en train de dire est juste, que tout débauché l'est nécessairement contre son gré. Car c'est par ignorance, par manque de maîtrise de soi ou pour ces deux motifs que le grand nombre des hommes dans son ensemble mène une vie dépourvue de tempérance. » ; PLATON, *Gorgias*, 468 c, trad. M. Canto, Paris, GF-Flammarion, 1987, p. 171 : « Socrate : la chose que nous voulons, ce n'est pas l'action que nous devons accomplir, mais le bien pour lequel nous la faisons. / Polos : Oui, absolument. / Socrate : Personne ne veut donc massacrer, bannir, confisquer des richesses, pour le simple plaisir d'agir ainsi ; au contraire, si de tels actes sont bénéfiques, nous voulons les accomplir, s'ils sont nuisibles, nous ne le voulons pas. Car nous voulons, comme tu dis, les bonnes choses, mais, nous ne voulons pas ce qui est neutre, et encore moins ce qui est mauvais, n'est-ce pas ? Est-ce que je te donne l'impression de dire la vérité, Polos ? oui ou non ? Pourquoi ne réponds-tu pas ? / Polos : Oui, c'est la vérité. » ; *Philèbe*, 22 b, trad. É. Chambry, Paris, Garnier, 1950, p. 316 : « Socrate : si quelqu'un de nous choisissait une autre condition [que le bien], son choix serait contraire à la nature de ce qui est véritablement désirable et un effet involontaire de l'ignorance ou de quelque fâcheuse nécessité. »

[38] *Humain, trop humain*, I / *MA*, I, § 102. Nietzsche n'en reste cependant pas qu'au pastiche, car il envisage sérieusement que le mal puisse être commis par ignorance, ainsi que le montre *Humain, trop*

La volonté mauvaise et la volonté bonne sont renvoyées dos à dos[39], tout simplement parce qu'il n'y a pas de volonté du tout : la volonté « n'est qu'un mot », affirme le *Crépuscule des idoles*[40]. Prisonnière des réifications propres au langage, la psychologie des soi-disant « facultés » cède la place à la reconnaissance d'une réalité plurielle infiniment plus complexe, celle de la multiplicité évolutive des configurations pulsionnelles.

Neutraliser ainsi le concept de volonté individuelle équivaut à fragiliser la légitimité de la responsabilité et donc de l'imputation. La possibilité d'une disculpation généralisée est ouverte.

3. *Versuch* : tenter l'hypothèse de l'innocence du devenir

En un troisième moment de l'analyse, il convient de préciser que l'innocence du devenir ne peut se réduire à une thèse vigoureusement voire brutalement affirmée. Cette idée apparaît en effet fréquemment comme une hypothèse méthodiquement étayée. De ce point de vue, l'innocence du devenir est un *Versuch*, c'est-à-dire moins une certitude qu'un essai, une tentative, une expérimentation au sens de la prise de risque. Le cheminement est alors le suivant : lorsqu'une thèse est communément admise, le *Versuch* « risque » ou « tente » la thèse adverse sur le mode du coup d'essai, ce que récapitule cette formule toute simple : « Mais si c'était l'inverse qui était vrai [...] ?[41] » L'important est ainsi de stimuler l'émergence des possibles, contre une conception *de fait* figée de la pensée, excessivement repliée sur des certitudes contestables, sans en avoir nécessairement conscience. Le *Versuch* est donc la méthode que Nietzsche mobilise au service d'une conception plus dynamique et plus inventive de la vérité[42], typique de l'esprit libre. Telle est l'activité à laquelle Nietzsche se livre dans son « laboratoire philosophique[43] » : mettre à l'épreuve une thèse usuelle en testant méthodiquement l'énoncé adverse, constitué petit à petit en hypothèse consistante. Contre la culpabilité chrétienne, l'idée de mal radical est destituée notamment par la consolidation de l'affirmation selon laquelle « il n'existe pas de péchés (*Sünden*) au

[39] *Humain, trop humain*, I / *MA*, I, § 56 : « [...] l'image de l'homme foncièrement mauvais et corrompu ; elle est fausse, comme celle qui lui est opposée ».

[40] *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie » / *GD*, « Die "Vernunft" in der Philosophie », § 5.

[41] *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre » / *MA*, II, *WS*, § 10.

[42] *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre » / *MA*, II, *WS*, § 13. Cette conception inventive de la vérité culmine dans la notion plus large d'interprétation (cf. la partie suivante de la présente étude).

[43] Pour quelques précisions à propos de la « méthode nietzschéenne », nous nous permettons de renvoyer à notre « *Versuch e Genealogia. O método nietzschiano: "dinamitar" o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão?* », in *Dissertatio*, Revista de Filosofia, n°33, Brasil, Universidade Federal de Pelotas, 2011, trad. R. Azevedo Requião ; revisão técnica: L. Rubira, p. 63-86 (http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/).

sens métaphysique[44] » ; contre la culpabilité schopenhauérienne, la formule « *operari sequitur esse* » est réfutée par la mise au jour de la vacuité de la liberté intelligible[45]. Nietzsche peut donc écrire : « Personne n'est responsable (*verantwortlich*) de ses actes (*Thaten*), personne ne l'est de son être (*Wesen*) ; juger (*richten*) est synonyme d'être injuste (*ungerecht*).[46] »

Cette innocence est d'emblée envisagée dans l'ordre d'un processus évolutif beaucoup plus vaste que le plan strictement individuel. Autrement dit, il n'y a d'innocence de l'individu que dans un devenir global, qui fait déchoir en simple illusion le sentiment d'indépendance que déploie chaque sujet à propos de lui-même :

> même maintenant, nous croyons encore au fond que nos sensations et nos actions sont toutes des effets de notre volonté libre (*freien Willens*) ; si l'individu sentant vient à s'observer soi-même, il tiendra toute sensation, toute modification pour quelque chose d'*isolé*, c'est-à-dire d'inconditionné, d'indépendant : quelque chose qui émerge de nous sans être relié à rien qui le précède ou le suive[47].

Or, il importe de prendre en compte les relations que nos actes entretiennent avec le monde en tant qu'ensemble dans lequel ils sont inclus et qui les dépasse. Dans la logique du *Versuch*, Nietzsche convie ainsi son lecteur à un vertigineux changement d'échelle, en passant de la responsabilité individuelle à l'absorption de celle-ci dans un schéma de causalité qui s'ouvre à la régression à l'infini, d'où la reconnaissance *de droit* de l'innocence du devenir. Nietzsche écrit en effet :

> on devrait encore remonter plus haut (*noch weiter zurückgehen*) et châtier ou récompenser aussi la cause de tel et tel passé, je veux dire les parents, les éducateurs, la société, etc. ; dans beaucoup de cas, on trouvera alors les *juges* participant d'une façon ou d'une autre à la faute (*Schuld*). Il est arbitraire de s'arrêter au criminel quand on châtie le passé ; on devrait, si l'on ne veut pas concéder la possibilité d'excuser absolument toute faute (*Schuld*), s'en tenir à chaque cas isolément et ne pas regarder plus loin en arrière (*nicht weiter zurückblicken*), c'est-à-dire *isoler* la faute (*Schuld*) et ne pas la mettre en relation du tout avec le passé, – sinon l'on en vient à pécher contre la logique. Ainsi donc, partisans de la volonté libre (*ihr Willens-Freien*), tirez plutôt la conclusion nécessaire de votre doctrine de la « liberté de la volonté (*Freiheit des Willens*) » et décrétez hardiment : « *Aucun acte n'a de passé.* »[48]

[44] *Humain, trop humain*, I / *MA*, I, § 56 : ce paragraphe s'intitule « Victoire de la connaissance sur le mal radical ».

[45] *Humain, trop humain*, I / *MA*, I, § 39.

[46] *Humain, trop humain*, I / *MA*, I, § 39.

[47] *Humain, trop humain*, I (trad. légèrement modifiée) / *MA*, I, § 18.

[48] *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre » (trad. légèrement modifiée) / *MA*, II, *WS*, § 20.

Un déterminisme total est même envisagé dans *Humain, trop humain*, I, § 106[49], proche aussi bien de l'*Essai philosophique sur les probabilités* de Laplace que de la critique spinoziste du libre arbitre en tant qu'ignorance des causes qui nous déterminent[50]. Le *Versuch* prend donc la logique de l'imputation, à savoir la dérivation causale, à son propre piège car, si l'on admet le bien-fondé de l'idée de causalité, alors où s'arrêter légitimement dans l'attribution de responsabilité ? Minutieusement préparé par les aphorismes précédents, le § 107 de *Humain, trop humain*, I, peut ainsi clôturer la section II de ce volume ; intitulé « *Irresponsabilité* (Unverantwortlichkeit) *et innocence* (Unschuld) », il est le point culminant de cette section dans la mesure où il récapitule avec force les acquis de ce *Versuch* patiemment construit[51] : « Tout est

[49] *Humain, trop humain*, I (trad. modifiée) / *MA*, I, § 106 : « *Auprès de la cascade.* Au spectacle d'une cascade, nous pensons apercevoir liberté de la volonté (*Freiheit des Willens*) et bon plaisir (*Belieben*) dans les innombrables courbes, méandres et déferlements des vagues ; mais tout est nécessaire, chaque mouvement est calculable mathématiquement. Il en va de même pour les actions humaines ; on devrait pouvoir calculer à l'avance chaque action singulière, tout autant que chaque avancée de la connaissance, chaque erreur, chaque méchanceté, si l'on était omniscient. L'agent (*der Handelnde*) lui-même est toutefois plongé dans l'illusion du libre arbitre (*in der Illusion der Willkür*) ; si la roue du monde s'arrêtait un instant et qu'un entendement (*Verstand*) omniscient et calculateur était présent pour profiter de ces pauses, il pourrait alors révéler l'avenir de chaque être (*jedes Wesens*) jusqu'aux temps les plus lointains et indiquer toutes les empreintes par lesquelles cette roue transitera encore. L'égarement de l'agent sur lui-même (*Die Täuschung des Handelnden über sich*), l'hypothèse de la volonté libre (*die Annahme des freien Willens*), se situent à l'intérieur de ce mécanisme à calculer. »

[50] Spinoza, *Ethique*, Troisième partie, proposition II, scolie in *Œuvres*, t. 3, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 1965, p. 139 : « un petit enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon en colère vouloir la vengeance, un peureux la fuite. Un homme en état d'ébriété aussi croit dire par un libre décret de l'Âme ce que, sorti de cet état, il voudrait avoir tu ; de même le délirant, la bavarde, l'enfant et un très grand nombre d'individus de même farine croient parler par un libre décret de l'Âme, alors cependant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler ; l'expérience donc fait voir aussi clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés ». Sur ce point, consulter également : Spinoza, Lettre LVIII à Schuller in *Œuvres*, t. 4, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 1966, p. 303 : « J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. » ; p. 304, Spinoza continue ainsi : « Concevez maintenant, si vous le voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement [...], croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. Un enfant croit librement appéter le lait, [etc. le texte de l'*Ethique* proposé ci-dessus se retrouve à la suite de celui-ci] ».

[51] La première section insiste d'emblée sur le devenir, comme le montre notamment *Humain, trop humain*, I / *MA*, I, § 2 : « l'homme est le résultat d'un devenir (*geworden ist*), [...] la faculté de connaître l'est (*geworden ist*) aussi » ; la deuxième section statue sur la portée de ce devenir vis-à-vis de l'action (on pense notamment aux §§ 99-106) en affirmant plus précisément à la fin l'innocence

nécessité (*Alles ist Nothwendigkeit*) [...]. Tout est innocence (*Alles ist Unschuld*)[52] ». On peut remarquer que, dans cette recherche d'hypothèses solides, la causalité généralisée n'est pas examinée que sous la forme du déterminisme scientifique ; elle est mise à l'épreuve en tant que « destin » – Nietzsche aborde par exemple l'hypothèse du « Fatalisme turc »[53] –, de sorte que l'individu n'est envisagé qu'à titre de « pan de fatum (*Stück fatum*)[54] ». Conformément à l'idée maîtresse d'innocence du devenir, le présumé « coupable » n'est donc qu'« une parcelle de fatalité irresponsable (*einem unverantwortlichen Stück Verhängniss*)[55] ».

Il apparaît donc que, en contrebalançant méthodiquement l'évidence présumée de la liberté de la volonté, fondement de la responsabilité et donc de l'imputation, le *Versuch* permet la constitution de l'innocence du devenir en une véritable thèse, dont il convient désormais d'affiner le contenu.

4. Source affective : l'innocence du devenir, affirmation aimante produite par le corps

C'est dans l'ordre du *Versuch* que la causalité généralisée a pu être mobilisée, afin de détruire l'évidence présumée de liberté de la volonté. Nietzsche ne valorise donc pas inconditionnellement la causalité. L'innocence du devenir implique en effet la destitution de l'ordre moral du monde (*sittliche Weltordnung*)[56] rétributiviste : « *Il n'y a aucune nécessité éternelle* (ewige Nothwendigkeit) qui exige que toute faute (*Schuld*) soit expiée et payée[57] ». Cet ordre moral du monde consacre la causalité or cause et effet relèvent d'une lecture mécaniste du devenir qui neutralise de manière préjudiciable son caractère fluent :

> Cause (*Ursache*) et effet (*Wirkung*) : probablement n'existe-t-il jamais une telle dualité, – en vérité nous sommes face à un *continuum* dont nous isolons quelques éléments ; de même que nous ne percevons jamais un mouvement que sous forme de points isolés, que donc nous ne voyons pas véritablement mais que nous inférons. La soudaineté avec laquelle de nombreux effets se dessinent nous induit en erreur ; mais ce n'est qu'une soudaineté pour nous. Il y a dans cette seconde de soudaineté une quantité infinie de processus qui nous échappent. Un intellect qui verrait cause et effet comme un *continuum*, non à notre manière, comme une

[52] *Humain, trop humain*, I / *MA*, I, § 107.

[53] *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre » / *MA*, II, *WS*, § 61.

[54] *Crépuscule des idoles*, « La morale comme contre-nature » / *GD*, « *Moral als Widernatur* », § 6.

[55] *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000 / *GM*, II, § 14.

[56] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre « Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução », in André Martins (org.), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, trad. M. Sinésio, São Paulo, WMF Martins Fontes Ltda., 2009, p. 212-232.

> partition et une fragmentation arbitraires, qui verrait le flux de ce qui survient (*den Fluss des Geschehens*), – rejetterait le concept de cause et d'effet et nierait tout conditionnement[58].

En définitive, selon Nietzsche, la causalité est une simplification du jeu des configurations pulsionnelles qui *s'interprètent* les unes les autres, autrement dit qui se donnent forme et sens sur le mode d'une traduction indissociable d'une appropriation, le tout s'effectuant en une sorte d'« écoulement » ou de « bouillonnement » aux phases souvent difficiles à identifier : « La forme est fluide (*flüssig*), mais le "sens" l'est plus encore…[59] » Pour prendre ses distances avec la nécessité causale aux étapes clairement objectivées, Nietzsche y substitue le hasard (*Zufall*)[60] ou la contingence (*Zufälligkeit*), comme dans l'extrait d'*Aurore* déjà rencontré : « on a entièrement dépossédé de son innocence (*Unschuld*) la pure contingence de ce qui survient (*die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens*)[61] ».

L'innocence du devenir est alors une thèse qui a le monde pour objet, dans la dynamique de la confrontation des volontés de puissance ou le jeu des configurations pulsionnelles. Ce monde est sans cause première ni fin ou *Télos*, il n'est donc pas un cosmos mais un chaos[62], sans être frappé d'absurdité pour autant. Si le sens du monde ne relève pas de l'« en soi », il est à construire dans l'immanence, en faisant de la vie un *Versuch*. Voilà pourquoi, dans le livre quatre du *Gai savoir*, Nietzsche écrit en pensant vraisemblablement au caractère d'aventurier de Christophe Colomb : « Il reste encore un autre monde à découvrir – et plus d'un ! Aux navires, philosophes ![63] »

L'innocence du devenir n'est donc pas qu'une thèse au sens d'un jugement d'attribution qui se voudrait impartial ou objectif. L'innocence du devenir ne correspond pas à une visée neutre de l'adéquation, c'est un jugement de valeur, une évaluation positive qui pose que, par-delà les idées de culpabilité ou d'absurdité, le devenir est innocent et *vaut* donc par lui-même, pour lui-même, sans être soumis à une finalité extérieure. Dans cette perspective, on peut considérer que l'innocence du devenir

[58] *Le gai savoir* (traduction légèrement modifiée) / *FW*, § 112. Sur ce point, on consultera également *Par-delà bien et mal* / *JGB*, § 21 ainsi que le *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs » / *GD*, « *Die vier grossen Irrthümer* ».

[59] *Éléments pour la généalogie de la morale* / *GM*, II, § 12.

[60] Sur ce point, on consultera par exemple le *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel » / *GD*, « Streifzüge eines Unzeitgemässen », § 7 : « La nature, c'est le *hasard* (Zufall) ». Mais Nietzsche ne sacralise pas la notion de hasard : *Le gai savoir* / *FW*, § 109 : « Si vous savez qu'il n'y a pas de buts (*Zwecke*), vous savez aussi qu'il n'y a pas de hasard (*Zufall*) : car c'est seulement aux côtés d'un monde de buts (*Zwecken*) que le terme de "hasard (*Zufall*)" a un sens. »

[61] *Aurore* (trad. légèrement modifiée) / *M*, § 13.

[62] *Le gai savoir* / *FW*, § 109 : « Le caractère général du monde est […] de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne. ».

n'est pas tant un constat qu'un idéal, mais pas au sens de l'idéalisme que Nietzsche fustige[64]. Si, en effet, l'idéal est dénigré en tant que sacralisation d'abstractions qui appauvrissent la vie[65], il existe néanmoins un idéal fécond, au service de l'accroissement de force[66], un idéal non pas « humain, trop humain » mais « humain, surhumain[67] ». En d'autres termes, cet idéal n'est pas l'objectif inaccessible que se fixe une vie appauvrie, il est au contraire l'expression de la plénitude qui acquiesce à elle-même. Ainsi, il apparaît que l'innocence du devenir est un énoncé qui récapitule un état affirmatif propre au corps.

Dans ce contexte nietzschéen, « état du corps » ne signifie pas un état purement somatique. *Par-delà bien et mal* emploie ainsi la notion de « physio-psychologie[68] » pour signaler le caractère pluriel et irréductible du corps, tout autant complexe d'organes qu'ensemble de tendances ou d'impulsions à dimension affective[69]. Par-delà la question de son statut *de droit*, l'innocence du devenir est ainsi un énoncé posé *de fait* par une façon de vivre originale, différemment formulée par trois expressions en définitive synonymes : un état spécifique du corps, un certain type de volonté de puissance, une configuration pulsionnelle donnée. Cet état du corps n'a rien de revanchard, et n'est donc pas obsédé par la logique de la rétribution que Nietzsche déplore fermement :

> Aujourd'hui, […] où particulièrement nous, immoralistes, cherchons de toutes nos forces à extirper à nouveau du monde le concept de faute (*Schuldbegriff*) et le concept de châtiment (*Strafbegriff*), et à en laver la psychologie, l'histoire, la

[64] Sur ce point, consulter par exemple *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres » / *EH*, « Warum ich so gute Bücher schreibe », § 5 : « sous le nom de vice (*Laster*) je combats toute espèce de contre-nature (*Widernatur*) ou, si l'on préfère les grands mots, d'idéalisme (*Idealismus*). »

[65] Sur ce point, consulter par exemple *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « La naissance de la tragédie » / *EH*, « Warum ich so gute Bücher schreibe », « Die Geburt der Tragödie », § 2 : « La connaissance, l'affirmation de la réalité (*Realität*) est pour le fort une nécessité du même ordre que, pour le faible, la lâcheté et la *fuite* devant la réalité (*Realität*), – l'"Idéal (*Ideal*)" – sous l'inspiration de la faiblesse… »

[66] *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel » / *GD*, « Streifzüge eines Unzeitgemässen », § 8 : « – Ce qui est essentiel dans l'ivresse, c'est le sentiment d'intensification de force (*Kraftsteigerung*) et de plénitude. À la faveur de ce sentiment, on donne aux choses, on les *force* à recevoir ce qui vient de nous, on les violente, – on appelle ce processus *idéaliser* (Idealisiren). »

[67] *Le gai savoir* / *FW*, § 382 : « Un autre idéal court devant nous, un idéal singulier, tentateur (*versucherisches*), riche en dangers […] ; l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains-surhumains (*menschlich-übermenschlichen*) qui apparaîtra assez souvent *inhumain* (unmenschlich) » (*Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Warum ich so gute Bücher schreibe », « Also sprach Zarathustra », § 2).

[68] *Par-delà bien et mal* / *JGB*, § 23.

[69] Sur ce point, consulter notamment Patrick WOTLING, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999, p. 54 : « L'expérience de pensée de Nietzsche montre que le corps est autant "psychologique" que "physiologique" : il consiste en une configuration particulière d'instincts, de pulsions, d'affects, dont

> nature, les institutions et les sanctions sociales, il n'y a pas à nos yeux d'opposition plus radicale que celle des théologiens qui continuent, avec le concept d'« ordre moral du monde (*sittlichen Weltordnung*) », à infecter l'innocence du devenir (*die Unschuld des Werdens*) au moyen du « châtiment (*Strafe*) » et de la « faute (*Schuld*) ». Le christianisme est une métaphysique de bourreau…[70]

Cet état du corps est noble au sens où il parvient à prendre de la hauteur. Dépasser le point de vue individuel ou interindividuel afin de se hisser à un point de vue à même de surplomber le monde fluent du devenir ne l'effraie pas, de sorte que cet état du corps pourrait se formuler en ces termes :

> On est nécessaire (*nothwendig*), on est un pan de fatalité (*Stück Verhängniss*), on appartient au tout, on *est* dans le tout, – il n'y a rien qui puisse juger (*richten*), mesurer, comparer, condamner notre être car cela signifierait juger (*richten*), mesurer, comparer, condamner le tout… *Mais il n'y a rien en dehors du tout* ! Que nul ne soit plus rendu responsable (*verantwortlich*), que l'on n'ait plus le droit de ramener le mode d'être à une *causa prima*, que le monde ne soit plus une unité ni comme *sensorium*, ni comme « esprit », *c'est cela seul qui est la grande libération*, – c'est par cela seul qu'est restaurée l'*innocence* du devenir (*die* Unschuld *des Werdens*)…[71]

En résumé, l'innocence du devenir est un dire « oui » au réel comme conflictualité plurielle par définition jamais statique. Contre le fractionnement, à la source de l'idée de faute individuelle, c'est à l'événement dans sa globalité que l'on acquiesce : « il n'y a pas d'"être" derrière l'agir, la production d'effets, le devenir (*Werden*) ; […] – l'agir est tout[72] ». Et cette affirmation n'est pas simplement intellectuelle ; elle est affective, ainsi qu'en témoigne l'expression « *amor fati* », en tant que déclaration d'amour à tout le réel. La configuration pulsionnelle qui aime ainsi est apaisée, dans la mesure où elle envisage le monde à vaste échelle. Elle est capable d'accueillir le caractère inéluctable du mal sans esprit de vengeance, sans ressentiment[73].

Avec la mise au jour de cette source affective, l'enquête sur l'innocence du devenir se dirige désormais vers l'esquisse d'une généalogie.

[70] *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs » / *GD*, « Die vier grossen Irrthümer », § 7.

[71] *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs » / *GD*, « Die vier grossen Irrthümer », § 8.

[72] *Éléments pour la généalogie de la morale* / *GM*, I, § 13.

[73] *Le gai savoir* / *FW*, § 276 ; *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé » / *EH*, « Warum ich so klug bin », § 10 ; *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Le cas Wagner » / *EH*, « Warum ich so gute Bücher schreibe », « Der Fall Wagner », § 4 ; *Nietzsche contre Wagner*, Épilogue, trad. É.

5. Généalogies des affirmations de l'innocence du devenir

« Esquisse », car la généalogie est à la fois une méthode et un problème[74] : certes, la Préface aux *Éléments pour la généalogie de la morale* précise bien que la généalogie enquête sur la provenance des jugements de valeur avant d'évaluer la fécondité de ces évaluations[75], mais cette provenance est multiple et la fixation de la valeur des valeurs est elle aussi plurielle. La généalogie consiste dans l'interprétation, ouverte par principe sur l'infini[76]. Le résultat de la recherche peut cependant être modélisé au moyen de grandes tendances si bien que, de manière schématique, un sens faible de l'innocence du devenir peut être distingué d'une interprétation plus forte[77].

Tout d'abord, une certaine faiblesse peut tendre vers une conception appauvrie et même fallacieuse de l'innocence du devenir. Ce que Nietzsche appelle l'amollissement et l'adoucissement maladifs du troupeau peut ainsi conduire à la volonté de disculper systématiquement, au point de condamner par principe l'idée même de châtiment par peur de la réalité comme indépassable conflictualité :

> Il y a dans l'histoire de la société un point d'amollissement et d'adoucissement maladifs (*krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung*) où celle-ci va jusqu'à prendre elle-même parti pour celui qui lui porte atteinte, pour le *criminel*, et ce avec sérieux et honnêteté. Punir : voilà qui lui semble d'une certaine manière injuste, – il est certain que l'idée de « punition » et d'« obligation de punir » lui font mal, lui font peur. […] Qui sonde la conscience de l'Européen d'aujourd'hui finira toujours par extraire des mille replis et cachettes de la morale le même impératif, l'impératif de la pusillanimité du troupeau (*Heerden-Furchtsamkeit*) : « nous voulons qu'un beau jour, il n'y ait *plus à avoir peur de rien* !»[78] »

[74] N'oublions pas « *Zur* » dans le titre de l'ouvrage : « *Zur Genealogie der Moral* ».

[75] *Éléments pour la généalogie de la morale*, Préface / *GM*, « Vorrede », § 3 et §§ 5-6.

[76] Pour la relation entre « interprétation » et « infini », consulter *Le gai savoir* / *FW*, § 374.

[77] Le langage rend de surcroît la finesse d'appréciation très difficile car, « prisonnier de sa balourdise », il persiste « à parler d'oppositions (*von Gegensätzen zu reden*) là où il n'y a que des degrés (*Grade*) et un subtil échelonnement (*Feinheit der Stufen*) complexe » (*Par-delà bien et mal* / *JGB*, § 24).

Pareille configuration pulsionnelle préfère se mentir[79] en parlant de bonté naturelle à la manière de Rousseau[80], ou d'innocence pensée dans l'ordre du salut chrétien[81]. Or, l'innocence n'a de valeur que lorsqu'elle est décrétée par la force qui choisit délibérément de s'abstenir de châtier alors qu'elle en a les capacités ; elle est à dévaloriser quand elle est réclamée par une vie exténuée, timorée, incapable de lutter pour des évaluations. À titre d'exemple pris dans le domaine judiciaire, la grâce (*Gnade*) estimable procède de la magnanimité[82] et non de la faiblesse.

À une échelle plus vaste, on peut considérer que la conception forte de l'innocence du devenir procède d'un acquiescement dionysiaque au monde, issu de l'état du corps spécifique à l'esprit libre :

> Un tel esprit *devenu libre* se tient au beau milieu du tout (*All*) avec un fatalisme (*Fatalismus*) joyeux et confiant, plein de la *croyance* que seul est condamnable ce qui est séparé (*das Einzelne*), que dans la totalité (*im Ganzen*) tout est sauvé (*sich Alles erlöst*) et affirmé (*bejaht*) – *il ne nie plus*… Mais une telle croyance est la plus haute de toutes les croyances possibles : je l'ai baptisée du nom de *Dionysos*. –[83]

Dionysos permet alors de préciser la relation entre innocence du devenir et *amor fati*. Il est vrai que l'innocence du devenir est un état affectif et plus précisément *aimant* propre au corps, d'où la proximité avec la formule « *amor fati* », mais une distinction doit être effectuée à propos du terme « amour ». D'une part, il existe un amour en quelque sorte contemplatif, qui acquiesce au monde dans la posture de l'esthète un peu en retrait :

> Je veux apprendre toujours plus à voir dans la nécessité des choses le beau : je serai ainsi l'un de ceux qui embellissent les choses. *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour ! Je ne veux pas faire la guerre au laid. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. Que *regarder ailleurs* soit mon unique négation ! Et somme toute, en grand : je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui ![84]

D'autre part, l'acquiescement dionysiaque au monde peut également être nommé « *amor fati* », ainsi que le souligne un fragment posthume de 1888 : « État le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati*… [85] » Précisément, dans le sillage de Dionysos, « *amor fati* » signifie un amour qui ne se cantonne pas à la réception bienveillante de l'altérité à laquelle il conviendrait peu ou prou de s'adapter. Ce dont il est ici question, c'est d'un amour qui, tout autant, accueille *et* façonne. En effet, Nietzsche souligne à l'occasion l'insertion de l'amour dans le registre du rapport de force[86] ; de surcroît, assimiler le dionysiaque à la sacralisation de la contemplation serait une erreur[87].

Dans cette perspective, la conception forte de l'innocence du devenir renvoie à un état du corps qui se manifeste par une pratique qui intensifie l'existence. Dire « oui » au tout requiert une hiérarchisation des valeurs afin de tenter d'élever la culture, dès lors que le nihilisme est une menace bel et bien présente. L'innocence du devenir n'invite donc aucunement à l'indifférence ou à l'aboulie mais à un « oui » orienté vers la création soucieuse de grandeur, orientation qui présuppose la rénovation des concepts de volonté et de responsabilité, redéfinis comme volonté et responsabilité supérieures[88]. C'est dans cette optique que Zarathoustra demande : « Où y a-t-il innocence (*Unschuld*) ? Là où il y a volonté de génération (*Wille zur Zeugung*). Et celui qui veut créer (*schaffen*) au-delà de lui-même, celui-là possède, à mes yeux, la volonté la plus pure (*den reinsten Willen*).[89] »

[79] *L'Antéchrist*, trad. É. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1994 / *AC*, § 55 : « J'appelle mensonge (*Lüge*) : *refuser* de voir ce qu'on voit, refuser de voir quelque chose *comme* on le voit » ; *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », § 4 : « La condition d'existence des bons est le *mensonge* (Lüge) – autrement dit, le fait de *refuser*-de-voir à tout prix la réalité telle qu'elle est en son fond, c'est-à-dire *nullement* susceptible de provoquer à tout moment des sentiments de bienveillance (*wohlwollende*) ».

[80] *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel » / *GD*, « Streifzüge eines Unzeitgemässen », § 48.

[81] Cette innocence est en elle-même très complexe, comme le souligne *Aurore* / *M*, § 321 : « Le christianisme, avec son mépris du monde, a fait de l'ignorance une *vertu*, l'innocence chrétienne (*die christliche Unschuld*), peut-être parce que le résultat le plus fréquent de cette innocence (*Unschuld*) est précisément, comme nous l'indiquions, la faute (*Schuld*), le sentiment de la faute (*Schuldgefühl*) et le désespoir, et qu'il s'agit donc d'une vertu qui mène au ciel par le détour de l'enfer : car alors seulement les sombres propylées du salut chrétien (*christlichen Heils*) peuvent s'ouvrir, alors seulement la promesse d'une *seconde innocence* (zweiten Unschuld) posthume devient efficace : – c'est l'une des plus belles inventions du christianisme ! »

[82] *Éléments pour la généalogie de la morale* / *GM*, II, § 10.

[83] *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel » / *GD*, « Streifzüge eines Unzeitgemässen »,

[84] *Le Gai savoir* / *FW*, § 276.

[85] *Fragments posthumes* XIV / *KSA* 13, 16 [32].

[86] *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres » / *EH*, « Warum ich so gute Bücher schreibe », § 5 : « A-t-on prêté l'oreille à ma définition de l'amour ? c'est la seule quoi soit digne d'un philosophe. L'amour – dans ses moyens, la guerre, en son principe la haine à mort entre les sexes. » Cette définition est utilisée dès *Le cas Wagner*, trad. É. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 2005 / *WA*, § 2.

[87] *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens » / *GD*, « Was ich den Alten verdanke », § 5 : « Le dire oui à la vie jusque dans ses problèmes les plus singuliers et les plus durs ; la volonté de vie se réjouissant en *sacrifiant* ses types suprêmes à sa propre inépuisabilité – c'est *cela* que j'ai appelé dionysiaque ».

[88] *Par-delà bien et mal* / *JGB*, §§ 211-213. Pour mettre au jour la complexité de la notion de volonté, consulter *Par-delà bien et mal* / *JGB*, §§ 19, 21 et 36 à l'aide de l'étude de Patrick Wotling, « Ce que nous cache la notion de volonté. Le sens du § 19 de *Par-delà bien et mal* » in *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2008, p. 353-398.

[89] *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De l'immaculée connaissance », trad. G.-A. Goldschmidt, Paris,

Conclusion : innocence du devenir, éternel retour et *amor fati*

En son sens éminent, l'innocence du devenir est une formidable déclaration d'amour à la totalité du réel, formulée par un corps qui expérimente le surplus de forces au point de pouvoir décréter : « Rien de ce qui est n'est à défalquer, rien n'est de trop[90] ». Pour filer la métaphore, ce corps – au sens de la « physio-psychologie[91] » – possède « des yeux d'Œdipe qui ignorent l'épouvante et des oreilles d'Ulysse qui se bouchent[92] », c'est-à-dire qu'il fait face au réel en tant que source d'imprévus et lui dit « oui » sur le mode de la *Heiterkeit* comme joie sereine. L'innocence du devenir en son sens noble est ainsi l'expérience par laquelle une configuration pulsionnelle affirmative se libère du poids des fautes commises dans le passé et donc du « ressentiment par lequel la volonté en veut au temps (*Zeit*) et à son "c'était (*Es war*)"[93] ». Sans nier le tragique[94] au profit de telle ou telle théodicée[95], cette configuration pulsionnelle envisage un avenir ouvert car les fins ne sont pas inscrites une fois pour toutes dans le ciel des Idées.

On objectera que l'éternel retour est l'éternel retour *de l'identique*, mais cette caractérisation n'implique pas nécessairement de laisser la parole, en notre corps, aux affects déprimants porteurs de nihilisme. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et plus précisément dans le chapitre intitulé « De la vision et de l'énigme », un jeune berger est en passe d'être étouffé par le serpent, symbole de l'éternel retour. Ce jeune homme est saisi de convulsions et va vraisemblablement mourir d'un instant à l'autre mais, sur les conseils de Zarathoustra, il mord et sectionne la tête du serpent avant de la recracher au loin en riant[96]. Ce rire libérateur montre que l'on peut dire « oui » à l'éternelle répétition en chassant le spectre de son absurdité inhibante et affirmer ainsi avec courage et hauteur de vue l'innocence du devenir dans l'ordre d'une existence à bâtir, fût-ce dans l'ordre de l'illusion.

[90] *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « La naissance de la tragédie » / *EH*, « Warum ich so gute Bücher schreibe », « Die Geburt der Tragödie », § 2.

[91] *Par-delà bien et mal* / *JGB*, § 23.

[92] *Par-delà bien et mal* / *JGB*, § 230.

[93] *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la rédemption » / *Za*, II, « Von der Erlösung ».

[94] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre « L'empire : une politique de la volonté de puissance ? Nietzsche, la grandeur et le tragique » in Thierry Ménissier (dir.), *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, Paris, L'Harmattan, collection « La Librairie des Humanités », 2006, p. 191-200.

[95] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre « Théodicée, Cosmodicée, "Biodicée" : vers une "théodicée dionysiaque" ? » in Antoine Grandjean (dir.), *Théodicées*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag, 2010, p. 137-153.

[96] *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « De la vision et de l'énigme » / *Za*, III, « Vom Gesicht und

Mais l'éternel retour peut être conçu plus sûrement de manière sélective[97], ce qui ouvre plus directement encore sur un véritable avenir, à construire par une volonté redéfinie par-delà les buts étriqués de l'individu replié sur lui-même. Comprise de cette manière, l'innocence du devenir est l'auto-évaluation déculpabilisée et aimante propre à la réalité soucieuse de s'élever. Sur la base de cette évaluation, la réalité, à la fois artisan et artiste, s'efforce de se sculpter elle-même sur le mode de l'intensification de la puissance[98], à l'aide du marteau du retour[99].

Ainsi, quelle que soit la façon dont on interprète la pensée de l'éternel retour, Nietzsche envisage avec la formule « innocence du devenir » la possibilité d'un dire « oui » du corps susceptible de se traduire de manière féconde par un *amor fati* actif, autrement dit par un amour *entreprenant*.

[97] Sur ce point, voir par exemple *Le gai savoir* / *FW*, § 341, à lire à la lumière de : Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, « Religion athée et métaphysique physique ? Quelques interrogations sur la lecture de l'éternel retour par Karl Löwith », p. 420 : « ce n'est pas parce que Nietzsche la croit vraie et objective qu'il fait de la pensée de l'éternel retour l'objet d'une "prédication" ; c'est parce qu'elle est pour lui une pensée éducatrice et sélective (du fait de sa puissance affirmatrice) qu'il faut en faire une valeur ».

[98] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre « Justice, réalité et art dans *La naissance de la tragédie* », in C. Denat et P. Wotling, *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*, p. 187-205.

[99] *Fragments posthumes* X / *KSA* 11, 27 [80] : « La doctrine de l'éternel retour comme *marteau* (Hammer) dans la main des hommes *les plus puissants* (mächtigsten) ». Ce fragment posthume est commenté dans l'ouvrage de Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris,